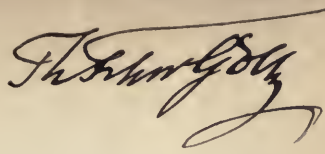

Gottesglaube

und

moderne Weltanschauung.

Relig
Theol
K

Gottesglaube

und

moderne Weltanschauung

von

James Houghton Kennedy,
Doktor der Theologie.

Mit einer Einführung
von
Dr. Otto Zöckler,
ord. Professor der Theologie in Greifswald.

Autorisirte Uebersetzung.

14117
27/12/16

Berlin,
H. Reuther's Verlagsbuchhandlung
(H. Reuther & O. Reichard)
1893.

Alle Rechte vorbehalten.

Zur Einführung.

Man hat mich gebeten, zur Einführung der deutschen Ausgabe von Kennedy's Natural Theology and Modern Thought mitzuwirken. Was in dem Buche geboten wird, giebt die von dem Herrn Uebersetzer gewählte freie Wiedergabe des Originaltitels für uns Deutsche besser zu erkennen, als ein Ausdruck wie „Natürliche Theologie" dies vermocht haben würde. Es ist eine Kritik der wider die Grundlagen des Gottesglaubens im menschlichen Denken und Erkennen gerichteten Angriffe des modernen Materialismus, die man hier findet. Und zwar eine Kritik, die durch ihre Schärfe und mehrseitig anregende Kraft manchen ähnlich gearteten Versuchen unserer einheimischen Literatur überlegen erscheint.

Von den überlieferten Gottesbeweisen, mit deren Darlegung die seiner Zeit so genannte „natürliche Theologie" sich beschäftigte, hat man auch in unseren strengchristlichen Kreisen jetzt vielfach sehr gering zu denken sich gewöhnt. Unter Einwirkung nicht blos des Ritschlschen Rationalismus redivivus, sondern auch mancher entschieden schriftgläubigen Richtungen der heutigen Theologie ist das gesammte Gebiet herkömmlicher Methoden zur Erweisung eines absolut mächtigen, weisen und gerechten Urhebers und Lenkers der Welt in Mißkredit gerathen. Viele selbst der entschiedenen Ver-

treter des evangelisch-kirchlichen Standpunkts meinen dieser Preisgebung dessen, was bis vor Kurzem noch als unentbehrliches Fundament jeder christlichen Glaubenslehre galt, zustimmen zu müssen. Und so erscheint thatsächlich gar manche, auch dem kirchlich-conservativen Lager entstammende Darstellung sowohl der Dogmatik wie der Apologetik gegenwärtig entweder ganz entblößt vom früher üblichen naturtheologisch-propädeutischen Eingang, oder doch mit einer derartigen Substruktion versehen, die zu den Gottesbeweisen älterer Ueberlieferung sich lediglich ablehnend verhält.

Daß auf diesem Punkte christlich-kirchlicherseits eine Uebereilung begangen wird, wozu der heutige Stand des menschlichen Wissens weder nöthigt noch berechtigt, läßt sich aus dem Kennedy'schen Buche lernen. Es sind zwar nicht alle, sondern nur die zum Naturerkennen in näherer Beziehung stehenden Gottesbeweise, als deren Schutzredner der Verfasser sich vernehmen läßt. Aber was er zu ihrer Rechtfertigung gegenüber den Angriffen des modernen Naturalismus vorbringt, umschließt vieles Treffende und Einleuchtende, woraus jedenfalls dies sich ergiebt: daß auch die geförderteste Kenntniß von den Dingen dieser Welt nichts die sinnlose Zufallslehre der Materialisten Begünstigendes, sondern in Wahrheit nur Zeugnisse für das Vorhandensein eines den Kosmos schöpferisch überwaltenden und den höchsten Zielen zuführenden absoluten Geistes erbringt.[1]) Nächst

[1]) Der schöne Satz im Eingang zur ersten Vorlesung (S. 5): „So weit auch die Wissenschaft ihren kühnen Flug ausdehnen mag: sie hat es überall mit einem Kosmos, nirgends mit einem Chaos zu thun" bewahrheitet sich durch das Ganze der Ausführungen des Verfassers hindurch. Er hätte es wohl verdient, dieser deutschen Bearbeitung der Schrift als Motto vorgedruckt zu werden.

dem einleitenden Vortrag über das Unhaltbare und Thörichte dessen, was hier als „das Veto des Positivismus" (d. h. die Behauptung, es gäbe nur sinnlich empirische Erkenntnißobjekte und kein darüber hinaus vordringendes Wissen des menschlichen Geistes) bezeichnet wird, gehören hieher: vor allen die treffende Kritik von Du Bois-Reymond's Pyrrhonismus und von Albert Lange's Dysteleologie, welche in den Darlegungen zu Gunsten des teleologischen Gottesbeweises (in Vortrag II und III) geboten wird; ferner der Nachweis, daß jedenfalls in dem Schönen und Erhabenen des sichtbaren Kosmos eine nicht wegzuleugnende Zweckmäßigkeit, und zwar ein überaus hoher Grad derselben zu Tage trete (Vortrag IV); desgleichen die Ausführungen zu Gunsten der gewaltigen, mit Nichts abzuschwächenden Bedeutsamkeit des moralischen oder Gewissensbeweises, womit das Schlußkapitel (Vortrag VI) die Betrachtungen zu Ende führt. In theilweisem engem Anschlusse an Kant, zugleich aber auch als Kritiker von dessen Gedanken, sucht der Verfasser hier zu zeigen, daß der sogenannte moralische Gottesbeweis keineswegs in abstrakter Isolirung von den übrigen herkömmlichen Methoden der Beweisführung für die göttliche Existenz gehalten werden müsse, sondern daß eine Verbindung desselben mit dem physiko-theologischen Beweisverfahren ebensowohl möglich wie notwendig sei. Es giebt also — dies ist das Endergebniß der hier vorgeführten Untersuchungen — in der That wichtige Berührungspunkte zwischen dem theoretischen und dem praktischen Glauben des religiösen Denkers, und zwar solche, die eine Zusammenfassung beider, der Natur- und der Gewissenserkenntniß Gottes, zu harmonischer Einheit entschieden nahelegen und begünstigen.

Die Kritik deutscher Theologen wird selbstverständlich gar Manches an dem Buche auszusetzen finden. Auch der Unterzeichnete würde für nicht Weniges darin eine andere Fassung und Ausdrucksweise gewünscht haben; auch hält er es für den Absichten des Verfassers und den Gang seiner Argumentation eher hinderlich als förderlich, daß vom teleologischen Beweisverfahren gerade jene höhere und stärkere Seite desselben, welche sich mit den in der Menschheitsgeschichte zu Tage tretenden Zwecksetzungen Gottes beschäftigt (das argumentum ethico- s. historico-theologicum) gänzlich und grundsätzlich ausgeschlossen geblieben ist. Mag man hierüber, wie über Sonstiges in Inhalt und Form des Gebotenen minder günstig zu denken geneigt sein: auf jeden Fall verdienen des Verfassers Gedankenschärfe beim Zergliedern der Argumente seiner naturalistischen Gegner, sowie das Umfassende seiner Belesenheit (beides in der gegnerischen, wie in der auf seiner Seite streitenden theistisch-apologetischen Literatur, insbesondere der englischen und amerikanischen) anerkannt zu werden. Es giebt demnach gerade für uns Deutsche, denen man das Betreten des Feldes der natürlich-theologischen Argumentation und Spekulation jetzt vielfach zu verleiden oder gar zu verbieten sucht, hier viel des Fördernden und heilsam Anregenden zu lernen. Möchten der Leser, die unter diesem Gesichtspunkte Belehrung und Förderung suchend an das hier Gebotene herantreten, recht viele sich finden.

Greifswald, im September 1892.

D. O. Zöckler.

Vorwort.

Die hier veröffentlichten Vorlesungen,[1]) welche in den Jahren 1888 und 1889 vor der Universität Dublin gehalten worden sind, beschäftigen sich mit der Prüfung einiger Punkte, in denen die Ergebnisse moderner Forschung und die Entwickelung modernen Denkens angeblich die herkömmlichen Beweise für die theistische Weltanschauung ernstlich erschüttert haben. Fast gilt es heutzutage als eine ausgemachte Thatsache, daß die Argumente, auf welche sich die Vertreter des Glaubens an einen persönlichen Gott bisher zu berufen pflegten, in Folge jener Fortschritte dermaßen unterminirt sind, daß sie als veraltet und unbrauchbar aufgegeben werden müssen. Selbst unter Theologen ist es Sitte geworden, von den „sogenannten Gottesbeweisen" zu reden. Je weiter nun diese Anschauungen über den grundlegenden Satz aller Theologie gegenwärtig verbreitet sind, um so zeitgemäßer und nothwendiger dürfte es sein, einige von den Hauptargumenten für den Gottesglauben unter direkter Bezugnahme auf die Thatsachen oder Theorien, durch welche sie entkräftet sein sollen, einer erneuten Untersuchung zu unterziehen.

Die erste Vorlesung erwägt das Veto des Positivismus, welcher uns gleich auf der Schwelle unserer Untersuchungen entgegentritt, indem er für sich berechtigt erachtet, den Glauben

[1]) Donellan Lectures genannt, nach dem Namen der Stifterin (1794).

an einen persönlichen Gott von vornherein als ein Hinausgehen über die Grenzen der Erfahrung zu verbieten.

Die zweite Vorlesung beschäftigt sich mit dem Materialismus, der in der Gegenwart so sehr in den Vordergrund getreten ist. Eingeflochten ist eine Analyse der beiden Abhandlungen Du Bois-Reymond's über die Grenzen des Naturerkennens und die sieben Welträthsel nebst einer Darstellung des durch diese Veröffentlichungen in Deutschland hervorgerufenen Streites. Dieser Streit wirft nämlich auf die Theorie des neueren Materialismus und seine wirkliche Bedeutung für unsere Untersuchung ein merkwürdiges Licht.

Die Hauptursache für die Geringschätzung der Gottesbeweise, wie sie heute gang und gäbe geworden ist, wird aber in der Werthschätzung des Darwinismus und seiner natürlichen Zuchtwahl zu suchen sein; dem Darwinismus schreibt man die Vernichtung jener Beweise zu. Und das ist ein Urtheil, welches keineswegs auf die Vertreter einer wissenschaftlichen Richtung beschränkt ist. Vielmehr wird es von den Gegnern des Glaubens mit Triumph, von vielen christlichen Theologen mit mehr oder minder Widerstreben angenommen. Zur Beleuchtung dieser Thatsache ließen sich mühelos Citate häufen; beschränken wir uns auf einen Ausspruch von Fiske, einem hochangesehenen Philosophen, welcher nach durchgängiger Ansicht eine Mittelstellung zwischen Atheismus und christlichem Theismus einnimmt. Derselbe spricht sich in seinem Werke über „Kosmische Philosophie" folgendermaßen aus:[1]) „Von der Morgendämmerung der philosophischen Forschung bis auf diesen Tag haben sich Heiden und Christen, Trinitarier und Deisten mit gleicher

[1]) Fiske, Outlines of Cosmic Philosophy, vol. II pag. 396 f.

Zuversicht auf die Harmonie in der Natur als die festeste Grundlage ihres Glaubens an einen allweisen und allgütigen Herrscher der Welt berufen. Wir begegnen diesem Argument in den allbekannten Schriften von Xenophon und Cicero; es wird von Voltaire so gut als von Paley mit nachdrücklichen und beredten Worten geltend gemacht; wir finden es mit einigen Abwandlungen bei Agassiz wie in den Bridgewater-Büchern. Wie ein Mann fordern sie alle uns heraus, jene mannigfaltigen Zusammenstimmungen, jene außerordentlichen Anpassungen von Mitteln an Zwecke, von denen die Welt zugestandenermaßen voll ist, die insonderheit in den Erscheinungen der belebten Welt hervortreten, auf irgend eine andere Weise zu erklären, als durch die Annahme eines schöpferischen Geistes. Ehe die Evolutionshypothese sich Bahn brach, konnte der Fehdehandschuh, welcher so in jedem Zeitalter von Neuem in die Arena der philosophischen Kämpfe hineingeworfen wurde, niemals mit Siegesgewißheit aufgenommen werden. Erst Darwin hat den Vorkämpfern der Wissenschaft durch seine Entdeckung der natürlichen Zuchtwahl die unwiderstehliche Waffe in die Hand gegeben, mit welcher die Vorkämpfer des Gottesglaubens in ihrer Hauptfestung überwunden werden können . . . . . Man braucht nur die übrigen Faktoren organischer Entwickelung neben dem einen, welchen Darwin in so bewunderungswürdiger Weise an's Licht gezogen hat, in Betracht zu ziehen, man braucht sich nur daran zu erinnern, daß Leben eigentlich nur in beständiger Wiederherstellung gestörten Gleichgewichts besteht, direkt sowohl als indirekt, so wird man sich davon überzeugen müssen, daß die Entwickelungslehre der natürlichen Theologie die Materialien, durch welche sie sich bis vor Kurzem erhielt, ein für allemal geraubt hat".

Die vierte Vorlesung tritt diesem weitverbreiteten Urtheil über die Lehre von der natürlichen Zuchtwahl dadurch entgegen, daß der Nachweis versucht wird, daß wir in dem Schönen und Erhabenen in der Natur auf Eigenthümlichkeiten stoßen, auf welche jene Lehre unmöglich Anwendung finden kann, während zugleich diese Charakterzüge in so umfassendem und großartigem Maße auftreten, daß die dadurch gelieferten Beweise von Planmäßigkeit aus dem Ganzen der Natur abgeleitet sind, anstatt sich auf organische Körper zu beschränken, wie es bei dem Beweise aus nützlichen Anpassungen der Fall war. Um aber diesem Beweis eine feste Grundlage zu geben, war es selbstverständlich unerläßlich, Kant's im Voraus dagegen erhobene Einwürfe und seine Theorie vom Erhabenen zu untersuchen; eine Untersuchung, welche bislang noch von keiner Seite unternommen zu sein scheint.

In der fünften und sechsten Vorlesung werden einige Fragen erörtert, welche mit dem moralischen Gottesbeweise in Verbindung stehen, und endlich wird im Schlußtheil der sechsten Vorlesung der so häufig gegen die Theologie erhobene Vorwurf des Anthropomorphismus besprochen.

Man hat ja im Allgemeinen ein gewisses Vorurtheil gegen Bücher apologetischen Charakters; allein man kann schließlich von Jedem, der eine bestimmte Schlußfolgerung, sei sie nun positiver oder negativer Art, festzustellen sucht, mit demselben Rechte wie von dem Verfasser des vorliegenden Buches behaupten, er schreibe für eben diese Schlußfolgerung eine Apologie.[1]) Es sind fast ausnahmslos Feinde des Gottesglaubens, die in diesen Vorlesungen als Zeugen

[1]) Das Wortspiel zwischen „apology" und „apologize" (= um Entschuldigung bitten) ist im Deutschen wohl kaum wiederzugeben. Anm. d. Uebers.

für die Ergebnisse, zu welchen der Verfasser gelangt, aufgerufen werden. Aber mit Wissen und Willen ist keiner falsch citirt oder in ein falsches Licht gerückt; ebensowenig ist der Versuch gemacht, Beweise durch Schmähungen zu ergänzen.

Zu der vorliegenden deutschen Ausgabe bemerke ich, daß die Druckbogen von mir einer sorgfältigen Durchsicht unterzogen worden sind; ich empfinde es nicht nur als eine Pflicht, sondern es gereicht mir auch zur Freude, dem gelehrten Uebersetzer, Pastor H. Weniger in Steinhorst, auch an dieser Stelle meinen herzlichen Dank auszudrücken für die Sorgfalt und Geschicklichkeit, welche er der Arbeit gewidmet, und für die vorzügliche Art, in der er dieselbe ausgeführt hat.

Ich schätze die Ehre, mein Buch auf diese Art in Deutschland eingeführt zu sehen, überaus hoch, da ich für die glänzende Gelehrsamkeit und tiefe Philosophie dieses großen Landes stets die höchste Bewunderung gefühlt habe.

Stillorgan, Co. Dublin, September 1892.

J. H. Kennedy.

Inhaltsverzeichniß.

Erste Vorlesung.

Das Veto des Positivismus.

Seite.

Moderne Angriffe auf den Glauben an einen persönlichen Gott 1— 7
Theologie und die Grenzen der Erfahrung — Comte — . . 8—10
Positivismus und Naturwissenschaft . . . . . 11—17
Der Begriff ‚Erfahrung‘ . . . . . 18—21

Zweite Vorlesung.

Die Zweckordnung in der Natur und das Kausal-Gesetz.

Die mechanische — Cartesius Automatenlehre — Weltanschauung. — Ihre Grenze. — Cartesius — . . . . 25—29
Natürliche Kausalität und die Thatsachen des menschlichen Bewußtseins — Clifford — . . . . . 30—32
Du Bois-Reymond über die Schranken des naturwissenschaftlichen Erkennens . . . . . 33—37
Die ‚Welträthsel‘ und der Supernaturalismus — Laplace — 38—47
Der Idealismus als Konsequenz des extremen Materialismus — Berkeley — Herbert Spencer — . . . . . 48—51
Häckel's Theorie über die Atome . . . . . 52—54
Darstellung der materialistischen Weltanschauung durch Lange 55—56
Automatismus und geistige Kausalität — Leibniz — . . 57—65

Seite.

Materialismus und Idealismus in ihrem Verhältniß zur wissenschaftlichen Forschung — Huxley, Hume — 66— 69
Dieselben vor dem Forum des vernünftigen Denkens — Du Bois-Reymond — Spencer — Bain — . . 70— 74
Das Geheimniß unseres Erkennens und das unseres Handelns 75— 77
Folgerung aus der kausalen Kraft des menschlichen Willens . 78— 79

Dritte Vorlesung.

Die Zweckordnung in der Natur und die natürliche Zuchtwahl.

Der Monismus und die Teleologie . . . . . 83— 85
Der physiko-theologische Beweis und das Gesetz von der Unsterblichkeit der Kraft . . . . . 86— 90
Der Zweckbegriff als wirkende Ursache . . . . . 91— 93
Teleologie im Verhältniß zu der Selektions-Hypothese . . 94— 97
Angriffe auf die Zweckmäßigkeit in der Natur — Helmholtz über das Auge — . . . . . 98—101
Zwei Schlüssel zu dem Welträthsel 102

Vierte Vorlesung.

Das Schöne und Erhabene.

Handeln nach Zweckbegriffen als Ursache von Schönheit . . 105—107
Darwin's Erklärung für das Schöne in der Natur . . 108—110
Einwände Kant's gegen die Teleologie des Schönen. Kritik derselben — Tyndall — . . . . . 111—121
Theorien von Kant und Burke über das Erhabene. Kritik derselben . . . . . 122—128
Verhältniß zwischen Schönheit und Erhabenheit . . . . 129—137
Bereicherung der Teleologie durch die moderne Wissenschaft — Tyndall: Welt ohne Aetherschwingungen — . 138—143
Schluß aus dem Schönen und Erhabenen auf einen ordnenden Verstand . . . . . 144—146

Seite.

Fünfte Vorlesung.

Determinismus und Wille.

Butler's Stellung zum Fatalismus . . . . . 149—151
Ansprüche des heutigen Determinismus . . . . . 152—154
Der Determinismus in der Ethik — Sidgwick — . . . 155—158
Materialismus und Determinismus . . . . . 159—164
Die Erhaltung der Energie und die Thätigkeit des menschlichen Willens — Graham — . . . . . 165—170
Das Gewissen im Verhältniß zu der Evolutionstheorie . . 171—175
Widerspruch des Determinismus zu der thatsächlichen Einrichtung der Natur . . . . . 176—177

Sechste Vorlesung.

Kant und der moralische Gottesbeweis.

Bedeutung und Schranken des moralischen Beweises nach Kant . . . . . 181—185
Verbindung zwischen den Argumenten der theoretischen und der praktischen Vernunft . . . . . 186—198
Das Problem des Uebels — Theorie Mill's — . . . . 199—201
Der Anthropomorphismus in der Gotteserkenntniß — Fiske's und Salmon's Theismus . . . . . 202—209
Falscher und berechtigter Anthropomorphismus . . . . 210—212
Relativität und Realität der menschlichen Gotteserkenntniß . 213—214

Erste Vorlesung.

Das Veto des Positivismus.

„— — Gottes unsichtbares Wesen, das ist, seine ewige Kraft und Gottheit, wird ersehen, so man deß wahrnimmt an den Werken, nämlich an der Schöpfung der Welt". — Röm. 1, 20.

Erste Vorlesung.

Das Veto des Positivismus.[1])

Nach einem Ausspruch Cliffords,[2]) der bekanntlich ein erklärter Gegner aller Religion, natürlicher wie geoffenbarter, ist, hat man erst in neuester Zeit angefangen, sich mit gehöriger Aufmerksamkeit denjenigen Fragen zuzuwenden, deren Beantwortung nach seiner Ansicht dem Glauben an einen persönlichen Gott den Todesstoß versetzen wird. Richtig ist jedenfalls — wer auf die Tagesliteratur acht gegeben hat, wird sich dem nicht verschließen können —, daß man sich heutzutage auffallend viel in feindlichem Sinne mit der natürlichen Theologie beschäftigt, und zwar gilt das sowohl von England als auch von Deutschland. Ein deutscher Gelehrter, Lange (der bekannte Geschichtsschreiber des Materialismus), kommt gelegentlich auf Solche zu sprechen, welche von der Religion zwar den Gottesglauben festhalten möchten, aber

[1]) Die von dem Franzosen August Comte ausgegangene philosophische Richtung, welche nur den nackten Empirismus als Wissenschaft anerkennt. Während dieselbe in Deutschland wenig Anklang gefunden hat, stehen viele namhafte Gelehrte englischer Zunge (Herbert Spencer, Huxley, der Schotte Bain, der Amerikaner Fiske) wesentlich auf positivistischem Standpunkte.

[2]) Body and Mind. Fortnightly Review, Nr. XCVI. New Series, S. 735.

nichts weiter. Er beschreibt den Standpunkt derselben mit folgenden Worten: „Es ist ein gar schmaler Streifen rings umspülten Landes, auf welchem sich diese Reformtheologie gegen die Wellen des andringenden Materialismus zu behaupten sucht".[1]) Und weiter versichert er, daß „die(se) Entdeckungen (der Wissenschaft) gerade in den schärfsten Konflikt treten zu dem, was die Reformtheologen aus dem Inventar des Christenthums noch beibehalten wollen, während sie zu anderen Lehren, wie z. B. zu derjenigen vom stellvertretenden Opfertode des Gottessohnes sich weit indifferenter verhalten".[2])

Uebrigens war es in beiden Ländern schon vor diesen neueren Angriffen zu einer Art Gewohnheit geworden, die Gottesbeweise der natürlichen Theologie als veraltet und werthlos anzusehen. Es ist dadurch nachgerade eine öffentliche Meinung herangebildet, welche den Gegnern der Religion sehr zu statten kommt. Wo immer, in Büchern oder Zeitschriften, ihre Ansichten an die Öffentlichkeit treten, verfehlen dieselben nie, die gewissenhafteste Beachtung zu finden; was dagegen von der anderen Seite zur Vertheidigung des Gottesglaubens geschrieben wird, pflegt mit einer gewissen Ungeduld aufgenommen zu werden. Auch in diesen Dingen hat ja die Mode einen gewaltigen Einfluß. Es genügt, eine Anschauung als nicht mehr zeitgemäß hinzustellen, um ihr in der Regel schon dadurch das Ohr des Publikums verschlossen zu halten. Man verurtheilt sie dann, ohne ihr nur Gehör zu schenken. Ist das billig? Die Heiligkeit der Wahrheit wird ja häufig genug mit großer Emphase angerufen. Nun, gerade im In-

[1]) Lange, Geschichte des Materialismus. 3. Aufl. Iserlohn 1877; Zweites Buch, S. 502. Auf diese Ausgabe beziehen sich auch die Seitenzahlen in den weiteren Citaten.

[2]) Ebenda.

teresse dieser geheiligten Wahrheit sollte man gegen jenes wider Recht und Billigkeit verstoßende Verfahren sich energisch verwahren; man sollte mit Eifersucht darüber wachen, daß keine Ansicht auf einseitige Aussagen hin verurteilt, daß keine Beweisführung abgewiesen werde, ehe dargethan ist, daß sie unhaltbar ist oder der überzeugenden Kraft ermangelt.

Eins steht jedenfalls fest: Wenn man auch annimmt, daß der Fortschritt der Wissenschaft die Beweisführung der natürlichen Theologie entkräftet habe, so kann sich doch diese Annahme keineswegs darauf berufen, daß auf dem durch neuere Forschungen erweiterten Gebiete unseres Naturerkennens jene Ordnung und Regelmäßigkeit, auf welche die Theologen hauptsächlich hinzuweisen pflegen, etwa weniger allgemein, oder weniger überraschend hervortrete. Ganz im Gegentheil. So weit auch die Wissenschaft ihren kühnen Flug ausdehnen mag, sie hat es überall mit einem Kosmos, nirgends mit einem Chaos zu thun. Das bezeugen alle ihre Zweige wie mit einem Munde. Die Chemie lehrt uns die wunderbarsten Gesetze, welche alle Verbindungen ihrer Grundstoffe beherrschen. Das Mikroskop erschließt uns eine Welt von Ordnung und staunenswerthen Anpassungen, wo das unbewaffnete Auge nur formlose Stofftheilchen gewahrt; und das Teleskop ermöglicht es uns, in die Tiefen des Weltraumes einzudringen und läßt uns dort Gesetzmäßigkeit in so großartigem Maßstabe erblicken, daß unsere Phantasie erlahmt, weil sie sich völlig außer Stande fühlt, die Ausdehnung derselben zu ermessen. Wir können noch weiter gehen. Wäre jene Harmonie, jene Einheit im Plan nicht in der Natur so weit verbreitet, wie wären die Triumphe der heutigen Wissenschaft überhaupt möglich? „Darin besteht gerade der größte Reiz des Naturstudiums," sagt ein be-

rühmter Forscher, „daß kein Fortschritt, sei er noch so klein, jemals abschließend ist. In der wissenschaftlichen Forschung giebt es keine Sackgassen. Jede neue Thatsache eröffnet ihr auch einen neuen Pfad.“ [1])

Auf Grund dieser Beobachtung giebt man auch allgemein zu, daß es sich in dem Streit der Meinungen hier nicht sowohl um die Thatsachen selbst, als um ihre Auslegung handelt. Herbert Spencer z. B. erklärt rund heraus, wer es überhaupt für zulässig halte, von Erscheinungen auf Gedankendinge zu schließen, der könne mit vollem Rechte behaupten, daß die Hypothese vom Urwelt-Nebel eine erste Ursache einschließe, welche ebenso hoch über der Vorstellungsweise der natürlichen Theologie des vorigen Jahrhunderts steht, als diese über dem Fetisch des Wilden.

Ja sogar bei der Auslegung dieser Thatsachen können wir eine merkwürdige Beobachtung machen. Die Gegner selbst scheinen nämlich häufig außer Stande, Ausdrücke zu vermeiden, welche nicht nur mit der von ihnen abgewiesenen Auslegung stimmen, sondern geradezu dazu herausfordern. Wenn man den teleologischen Beweis etwas ungenau in den Satz zusammenfaßt: „Absicht setzt Einen voraus, der beabsichtigt“, [2]) so wird an dieser Behauptung oft scharfe Kritik geübt. Darin, sagt man, liegt eine petitio principii, denn daß in der Natur ‚Absicht‘ zu Tage tritt, ist gerade einer von den Punkten, die erst bewiesen werden müssen. Wir können diese Kritik gelten lassen; aber um

---

[1]) Aus einem Vortrag, gehalten vor der Royal Institution of Great Britain, am 6. Febr. 1880 von W. Huggins.

[2]) „Design implies a Designer“, ist die schwer wiederzugebende englische Phrase. Die obige Uebertragung ist vom Verf. selbst gewünscht. Anm. des Uebers.

so bemerkenswerther wird es, wenn Naturforscher, welche das sogenannte Zweckargument aufs Heftigste bekämpfen, sich trotzdem einer Ausdrucksweise bedienen, die jene bestrittene Prämisse offenbar einschließt. Häckel z. B. erklärt erst spöttisch, die vielgerühmte Zweckmäßigkeit in der Natur existire nicht, und vergißt sich doch so weit, daß er bei seiner Definition organischer Körper sagt: „Bei ihnen ist fast immer eine Zusammensetzung aus verschiedenartigen Theilen (Werkzeugen oder ‚Organen') nachzuweisen, welche zusammen wirken, um die Lebenserscheinungen hervorzubringen".[1]) Ebenso spricht ein so leidenschaftlicher Vorkämpfer des Materialismus wie Büchner von „mechanischen Veranstaltungen", und sagt von der Natur, sie „erreiche Zwecke durch Mittel", wie denn auch Darwins Werke von ähnlichen Wendungen wimmeln. Kurz gesagt, dieselben Gelehrten, welche die nach unserer Ueberzeugung richtige Folgerung ablehnen, gebrauchen (wo sie die Wirksamkeit der Natur beschreiben wollen) Ausdrücke, welche sie in unserem Munde und als Gründe für unseren Gottesglauben verwendet, aufs schärfste als eine Erschleichung zu Gunsten des Theismus verurtheilen würden.

Noch mehr: Die Bedeutendsten unter ihnen haben zugegeben, daß der durch die bezeichneten Redewendungen nahegelegte Schluß sich ihnen bei der Beobachtung mancher Naturerscheinungen mit zwingender Gewalt aufdrängt. Huxley beschreibt einmal die Entwickelung eines lebenden Wesens aus dem Ei. Dabei erklärt er schließlich: „Ueberwacht man den Vorgang Stunde um Stunde, so wird man unwillkürlich von dem Gedanken hingenommen, daß eine noch schärfere Nachhilfe für den Gesichtssinn als das Mikroskop den ver-

[1]) Häckel, Natürliche Schöpfungsgeschichte, S. 5.

borgenen Künstler mit seinem Entwurf vor sich ent hüllen müßte".[2])

Bei alledem versichern dieselben Gelehrten, welche sich einer derartigen Ausdrucksweise ungescheut bedienen, der Fortschritt des modernen Denkens habe so starke Gegenbeweise geliefert, daß die Folgerung, auf welche doch offenbar ihre eigenen Worte hinweisen, unzulässig sei; ja einige von ihnen treten uns schon auf der Schwelle unserer Untersuchung mit dem bis zur Ermüdung wiederholten Einwande entgegen, aus der Natur auf einen bewußten Urheber der Natur zurückzuschließen, heiße über die Grenzen der Erfahrung hinausgehen; das aber sei und bleibe dem menschlichen Verstande unmöglich.

Die Anerkennung dieser Grenze unseres Erkennens soll der Kontrast zwischen den Triumphen der Naturwissenschaft auf der einen, und der Unfruchtbarkeit, welche man der Metaphysik nachsagt, auf der anderen Seite nach der Ansicht dieser Denker uns geradezu aufzwingen. Ja zuweilen hat es fast den Anschein, als meinten die Gottesleugner durch Verwerfung der Metaphysik ihre logische Stellung auf eine nicht näher bestimmte Weise verstärkt zu haben. Darüber erzählt Dr. Martineau eine lehrreiche kleine Geschichte. Ein Positivist erfährt von einem bis dahin sehr hochgeschätzten amerikanischen Philosophen, daß er an die Unsterblichkeit der Seele glaube. Da ruft er ganz entrüstet aus: „Was? Das sagt John Fiske? Hab' ich's nicht immer gesagt! Man braucht der Metaphysik nur das kleinste Zugeständniß zu machen, so endet man in Theologie!"[1])

Man hat wohl die Aufgabe der Metaphysik dahin bestimmt, daß sie die Frage zu lösen habe: Wie ist Erkennen

[1]) Huxley, Lay Sermons, S. 261.

[2]) James Martineau, A Study of Religion, Preface, S. VII.

möglich? Die Geschichte der metaphysischen Spekulation in England paßt jedenfalls zu dieser Begriffsbestimmung recht gut. Wir wollen aber nicht vergessen, daß es sich dabei nicht etwa blos um die Entstehung metaphysischen oder theologischen Erkennens, sondern um die Entstehung und Begründung alles menschlichen Erkennens überhaupt handelt, so daß selbstverständlich auch das Erkennen der Naturwissenschaft eingeschlossen ist. Schwierigkeiten und Verlegenheiten begegnen uns nicht sowohl, wenn wir schon eine weite Reise auf dem Pfade der Wissenschaft hinter uns haben, als wenn wir die allerersten Schritte überlegen, die wir auf diesem Pfade thun möchten. Woher stammt, wie rechtfertigt sich unsere Ansicht von der Unveränderlichkeit der Natur, unsere Begriffe von Raum und Zeit und Materie, ja unsere Annahme, daß es eine Welt außer uns überhaupt giebt? Gerade diese Fragen, die auf den Grund alles wissenschaftlichen Erkennens zurückgehen, haben den Menschengeist von der frühesten Morgendämmerung der Philosophie an beschäftigt. Die Metaphysiker sind nicht Menschen, die aus bloßer Verkehrtheit alles Naheliegende bei Seite geschoben haben, um in die Ferne zu schweifen und geheimnißvolle Probleme aufzusuchen, gerade im Gegentheil. Sie bestreben sich, ganz von vorn anzufangen, sie wollen die Dinge in ihrer logischen Reihenfolge vornehmen, deshalb sind sie an ihre Aufgaben herangetreten.

Wenn nun die Empiriker diese tiefgehenden Forschungen aufgeben, so wollen sie damit gewiß nicht auf jedes Erkennen überhaupt verzichten. Im Gegentheil, sie wollen auf den Versuch, die Möglichkeit des Erkennens erst zu beweisen, keine Zeit verschwenden; sie sind daher zu dem Entschluß gekommen, diese Möglichkeit einfach vorauszusetzen, und auf Grund dieser Voraussetzung zu handeln. Ein solcher Stand-

punkt aber giebt ihnen am allerwenigsten das Recht, irgend etwas von dem Bereich des menschlichen Denkens auszuschließen, was man bislang diesem Bereich zugerechnet hat. Kant macht einmal die Bemerkung (und es liegt viel Wahres darin): Ein Verstand, welcher sich ausschließlich mit empirischen Dingen abgebe, möge alle seine Funktionen sehr gut und mit viel Erfolg verrichten, nur zu einem sei er ganz unfähig, nämlich seine eigenen Grenzen zu bestimmen oder zu beurtheilen, was innerhalb oder außerhalb seines eigenen Gesichtskreises liegt.

Man mag freilich gegen das Alles geltend machen, daß nicht die bloße Zurückweisung der Metaphysik, sondern die positiven Ergebnisse der Wissenschaft, welche man an deren Stelle hat setzen können, das Recht geben, jene Grenzlinie zu ziehen. Es ist natürlich die Physiologie, welche nach der Erwartung der Materialisten einst die Stelle der Metaphysik einnehmen wird.

Macht denn die Physiologie uns etwa die Entstehung und die Grundlagen unseres Naturerkennens klarer? Beseitigt sie vielleicht die Räthsel, deren Lösung die Metaphysiker vergeblich versucht haben? Macht sie jene Grundvoraussetzungen überflüssig, welche man bisher für unerläßlich gehalten hat, um überhaupt ein Feld der Erfahrung zu haben?

Ganz und gar nicht! Vielmehr erhebt sie gerade da, wo sie dem Grenzgebiet der Metaphysik am nächsten kommt, in der Physiologie des Gehirns, Schwierigkeiten, welche mit den Problemen des Idealismus — der sie freilich aus ganz anderen Gründen geltend macht — eine auffallende Ähnlichkeit haben. Ja, die Physiologie zeigt uns sogar noch deutlicher als die Metaphysik, wie viel unbewiesene Annahmen wir in den Kauf nehmen müssen, um den Glauben an eine

Außenwelt und die darauf bezüglichen wissenschaftlichen Aussagen festhalten zu können.

Ein Beispiel möge das klar machen. Die moderne Physiologie will nachgewiesen haben, daß die Gesichtsempfindung nicht, wie man früher annahm, im Auge entsteht, ebensowenig das Hören im Ohr, sondern daß das Organ für alle und jede Sinnesempfindung im Gehirn liegt. Die Lichtwellen sind demnach nicht die unmittelbare Ursache der Lichtempfindung; denn sie gelangen nur bis an's Auge, während das Gehirn in einem dunklen Raume innerhalb des Kopfes liegt, in welchen kein Lichtstrahl einzudringen vermag. „Was wir — unmittelbar wahrnehmen," sagt Helmholtz,[1]) „ist niemals die direkte Einwirkung des äußeren Agens auf die Enden unserer Nerven, sondern stets nur die von den Nerven fortgeleitete Veränderung, welche wir als den Zustand der Reizung oder Erregung der Nerven" bezeichnen." Und an einer anderen Stelle derselben Abhandlung: „Der eingreifendste Unterschied, den die verschiedenen Empfindungen darbieten, nämlich der Unterschied zwischen Gehörs-, Geschmacks-, Geruchs- oder Tastempfindungen, dieser so tief einschneidende Unterschied, welcher macht, daß die Farben- und Tonempfindungen garnicht einmal eine Beziehung der Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit mit einander haben, hängt, wie wir sehen, garnicht von der Natur des äußeren Objekts, sondern nur von den centralen Verbindungen des getroffenen Nerven ab." [2])

---

[1]) Die neueren Fortschritte in der Theorie des Sehens. Vorträge und Reden (Braunschweig 1884), Band I., S. 263.

Nach dieser Ausgabe wird auch weiterhin stets citirt. Anm. d. Ueb.

[2]) Ebenda, Bd. I., S. 284 f.

Fassen wir nun wieder das Problem in's Auge, wie überhaupt Wahrheiten über die Außenwelt in unseren Erfahrungsbereich treten können, und vergleichen den thatsächlichen Umfang unseres Erkennens mit dem, was vom materialistischen Standpunkte aus zu erwarten wäre, so ergiebt sich gerade in dem Lichte, welches die moderne Physiologie auf die Frage wirft, ein auffallendes Mißverhältniß zwischen beiden.

Wir schauen zum nächtlichen Himmel auf und was nehmen wir wahr? Etwa einen Strom, der an unserem Sehnerven entlang bis in's Gehirn läuft? Der Theorie nach wäre das doch das einzige, was in den Bereich unserer Erfahrung eintreten kann. Oder nehmen wir etwa die letzte von den Aetherschwingungen wahr, die als direkte Ursache jenen Nervenstrom in Bewegung gesetzt haben? Keins von beiden! Sondern wir sind uns bewußt, die Scheibe eines Planeten wahrzunehmen, dessen Licht sich mit der unvorstellbaren Geschwindigkeit von 40 000 Meilen in der Sekunde vermöge einer Reihe jener Schwingungen eine Stunde lang durch den Weltraum bewegt hat, ehe es unser Auge erreichte. Oder vielleicht sehen wir das Licht eines Fixsterns, dessen Schwingungen sich mit derselben Geschwindigkeit durch den Raum bis auf unsere Erde fortgepflanzt haben während einer Zeit, deren Dauer man nicht mehr nach Stunden, sondern nach Jahren berechnen muß. Oder nehmen wir das Gehör. Wir lauschen einer Stelle aus Herodot. Nehmen wir dann etwa Nervenströme wahr, die durch unsere Gehirnkammer gehen? Oder Luftschwingungen, welche gegen unser Trommelfell schlagen? Nein, diese Dinge bleiben ganz außerhalb unsers Erfahrungsbereichs. Vielmehr, was wir wahrnehmen, sind die Gedanken eines Schriftstellers, der vor mehr als 2000 Jahren gestorben ist; es ist der Schauplatz

einer verschwundenen Civilisation; es sind die Worte und Thaten längst dahin gegangener Menschen. In der That, das ist gerade das große Geheimniß unseres Erkennens, daß alle scheinbaren Schranken seinen Umfang nicht zu begrenzen vermögen, während wir doch annehmen müßten, sie würden uns dermaßen einengen, daß wir auch nicht einen einzigen Schritt thun könnten. Versuchen wir es einmal, den zurückgelegten Weg zu überschauen, so kommen überall scheinbar unübersteigliche Hindernisse zum Vorschein. Wie wir hinüber gekommen sind, wer will es sagen? Aber fertig gebracht haben wir die Reise, das steht fest, und der Weg scheint auch der richtige gewesen zu sein, dafür spricht wenigstens der Umstand, daß wir in wohlgeordnete Gegenden gekommen sind.

Die Positivisten müssen, gerade wie andere Leute auch, die Postulate empirischer Wahrnehmung vorläufig annehmen. Da ist es denn interessant zu beobachten, wie eifersüchtig einige von ihnen, sobald weitere Schritte gethan werden sollen, darauf achten, daß auch das Feld wissenschaftlicher Forschung sich nicht allzusehr ausdehne, damit nur ja die von ihnen festgelegten Grenzen des Erkennens nicht verletzt werden. Comte z. B. verwarf die Astronomie, soweit sie sich mit dem Fixsternhimmel beschäftigt, weil sie den Umkreis des menschlichen Erkennens überschreite. Er wollte die Wissenschaft auf das Sonnensystem beschränkt wissen. Natürlich eine rein willkürliche Begrenzung, denn was wir über die Fixsterne wissen, ist von dem, was wir von den Planeten wissen, in Wirklichkeit nicht qualitativ verschieden. Aber eine andere der von ihm vorgeschlagenen Einschränkungen schließt einen Grundsatz von nicht geringer Bedeutung ein.

Gemeint ist sein Vorschlag, alle dynamischen Begriffe abzuschaffen, ja schon den Gebrauch des Wortes „Kraft" zu ver-

bieten, weil damit etwas ausgedrückt sei, was nicht zur Erscheinung kommt und auch unmöglich zur Erscheinung kommen kann.

Wir verknüpfen in Gedanken die Eindrücke, welche wir aus der Natur *empfangen*, so eng mit manchem, was wir in die Natur *hineinlesen*, daß wir uns vielleicht nicht leicht davon überzeugen können, daß unsere Begriffe von „Kraft" oder „Energie" in der That zu dem letzteren zu rechnen sind, nämlich zu dem, was wir in die Natur hineinlesen. Wir sehen überall Materie in Bewegung, wir bemerken, wie eine Veränderung auf die andere folgt. Das ist alles, was unsere Sinne uns sagen können. Und wären wir nur passive Beobachter der Natur, so könnten wir auch wirklich nicht mehr erkennen. Kein Auge hat je wahrgenommen, daß etwas wie Kraft von einem Körper auf den anderen übergegangen ist. Das stärkste Teleskop, die genaueste mikroskopische Zergliederung kann uns darin nichts helfen. Aber durch Anstrengung setzen wir Gegenstände in Bewegung oder leisten ihrer auf uns zu gerichteten Bewegung Widerstand; durch Anstrengung erzeugen wir eine Druckempfindung in uns selbst, wenn wir gegen einen Gegenstand stoßen. So sind wir dazu gekommen, Körperbewegungen oder Lasten Kraft zuzuschreiben und zwar dasselbe Maß von Kraft, welches wir aufwenden müßten, um gleiche Ergebnisse zu erzielen.

So hat der Begriff „Kraft" allerdings einen anthropomorphischen Ursprung. Eben deshalb hält es *Comte* im Interesse der Festigkeit seines Systems für unbedingt erforderlich, ihn über Bord zu werfen. Aber damit hat er bei den Männern der Wissenschaft wenig Glück gehabt. Z. B. erklärt der berühmte Astronom *Herschel*[1]) allerdings nachdrück-

[1]) Treatise on Astronomy, Kap. VII., S. 232 f.

lich, unsere innere Ueberzeugung von Kraft und Ursächlichkeit gehe lediglich daraus hervor, daß wir unmittelbar gewiß sind, Kraft anzuwenden, wenn wir Stoff in Bewegung setzen oder eine auf uns wirkende Kraft aufheben. Aber darum ist er noch keineswegs willens, diese innere Ueberzeugung auf Comte's Weisung aufzugeben, ebensowenig als er sich dessen Einschränkung der astronomischen Wissenschaft gefallen lassen konnte. Ganz ähnlich spricht sich Grove, der Verfasser des bekannten Werkes über „Die Wechselbeziehung der Naturkräfte“ [1]) über diesen Punkt aus. „Das Wort Kraft,“ sagt er, „und der dadurch ausgedrückte Begriff ist freilich nicht einwandsfrei; denn beide bezeichnen nicht eine sinnliche Wahrnehmung oder Erscheinung, sondern eine subtile Auffassung des Geistes.“ Gleichwohl (so macht er geltend) ist das Wort unentbehrlich, es hat eine potentielle Bedeutung. Wollte man darauf verzichten, so würde die Sprache unverständlich. Du Bois-Reymond hat ja in jüngster Zeit Comte's Verwahrung erneuert; er beklagt sich, daß ‚Kraft‘ lediglich „eine Ausgeburt des unwiderstehlichen Hanges zur Personifikation sei, der uns eingeprägt ist.“ Er fragt: „Was ist gewonnen, wenn man sagt, es sei die gegenseitige Anziehungskraft, wodurch zwei Stofftheilchen sich einander nähern?“ [2]) Aber trotz seines großen Ansehens zeigen die Männer der Wissenschaft immer weniger Neigung, auf die von ihm geächtete Theorie zu verzichten. Die Wissenschaft wird, wenn der Ausdruck gestattet ist, von Tag zu Tag dynamischer, und der Erfolg scheint zu beweisen, daß wir uns damit auf einer Linie bewegen, welche die Natur selber vorgezeichnet hat.

[1]) Correlation of Physical Forces.

[2]) Du Bois-Reymond, Untersuchungen über thierische Elektricität. Berlin 1848. I. Bd. Vorrede S. XL f.

Wie wenig die moderne Wissenschaft geneigt ist, sich auf die von Comte gezogenen Grenzen zu beschränken, tritt in überraschender Weise hervor in neueren Untersuchungen über den leuchtenden Aether und die Undulationstheorie.[1]) Diese Untersuchungen beschäftigen sich mit einem Gegenstande, der sich keinem Sinneswerkzeuge kund giebt; der weder tastbar noch sichtbar ist. Unsere Sinne lassen uns hier so gänzlich im Stich, daß Tyndall sich versucht fühlt, diejenige Kraft des Verstandes, welche dabei wirksam ist, als „eine Fähigkeit des Erschaffens, welche durch das einfache Nachdenken über eine Thatsache zum Vorschein kommt" zu bezeichnen.[2]) Ja er unterläßt es nicht, ausdrücklich hinzuzufügen, daß dies keine bloße Erdichtung der wissenschaftlichen Phantasie sei, sondern „jene zusammengesetzte und schöpferische Einheit, in welcher Vernunft und Einbildungskraft verbunden sind, führt uns — — in eine Welt ein, die nicht weniger Realität besitzt als die Welt der Sinne, ja für welche die Welt der Sinne geradezu Ursache und Rechtfertigung ist.

---

[1]) Zur Erklärung dieser Theorie diene folgendes Citat aus Helmholtz' Vortrag „Die neueren Fortschritte in der Theorie des Sehens". (Vorträge und Reden Bd. I, S. 268): „Die Physik weist uns nach, daß das Licht eine sich wellenförmig verbreitende schwingende Bewegung eines durch den Weltraum verbreiteten elastischen Mittels ist, welches sie den Lichtäther nennt, eine Bewegung ähnlicher Art, wie die auf einer ebenen Wasserfläche, die ein Stein traf, sich ausbreitenden Wellenringe, oder wie die Erschütterung, welche sich durch unseren Luftkreis als Schall fortpflanzt; nur daß sowohl die Ausbreitung des Lichts, als auch die Geschwindigkeit, mit der die einzelnen von den Lichtwellen bewegten Theilchen hin und her gehen, außerordentlich viel größer ist, als die der Wasser- und Schallwellen". Anm. des Uebers.

[2]) Ueber den wissenschaftlichen Nutzen der Einbildungskraft. Fragmente aus den Naturwissenschaften. Autorisirte deutsche Ausgabe mit Vorwort von Helmholtz, Braunschweig 1874, S. 156.

Auf den Einwand, daß freilich die Erscheinungen so sind, als ob dies Hülfsmittel vorhanden wäre, daß aber der absolute Beweis für dessen Vorhandensein bis jetzt fehle, antwortet er, daß wir bei vielen Thatsachen, die uns als unumstößlich gewiß gelten, über dies ‚als ob' nicht hinauskönnen. „So glauben Sie z. B., daß Sie hier von vernünftigen Wesen Ihrer eigenen Art umgeben sind. — — Welchen Grund haben Sie aber für diese Ueberzeugung? Keinen anderen, als daß Ihre Nebenmenschen sich betragen, als ob sie vernünftig wären; die Hypothese — denn mehr ist es nicht — erklärt also die Thatsachen. — — Es giebt keine bekannte Methode, durch welche die intellektuelle Congruenz des Einen mit dem Anderen so nachgewiesen werden könnte, daß der gleiche Besitz der Vernunft unzweifelhaft wäre. — — Sie können in diesem Falle wie beim Aether nicht weiter als zum ‚als ob' gelangen."[1])

Das sind nur einzelne Beispiele von vielen, wo Pioniere der Naturwissenschaft sich gezwungen sehen, Beschränkungen außer Acht zu lassen, von denen — wie man uns fortwährend versichert — der Menschengeist sich niemals frei machen kann. Mögen die Positivisten stillschweigend annehmen, daß sie im Namen der Wissenschaft sprechen. In Wirklichkeit hat die Wissenschaft ihren Lauf genommen, unbekümmert um die Schranken, welche jene ihr aufzwingen möchten, und aufzwingen müssen, um die Folgerichtigkeit ihrer Lehren zu retten.

Ehe aber Phrasen wie „die Grenzen der Erfahrung", sei es Positivisten oder Agnostikern das Recht geben können, jede Theologie zu verbieten, muß es ihnen gelungen sein, den Begriff ‚Erfahrung' so zu bestimmen, daß die Schlüsse des Gottesbeweises, welchen Kant den physiko-theologischen

[1]) A. a. O., S. 157 f.

nennt, davon ausgeschlossen bleiben, während doch sämmtliche Ergebnisse der Wissenschaft sich darin einschließen lassen.

Die Begriffsbestimmung, welche ‚Erfahrung' als gleichwerthig mit wirklicher Sinneswahrnehmung ansieht, muß jeder Forscher, der ihre Tragweite für seine Bestrebungen versteht, als viel zu eng abweisen; denn sie würde wenigstens die Hälfte aller wissenschaftlichen Lehren mit einem Schlage außer Geltung setzen.

Demgemäß sagt Tyndall[1]) (er spricht selbstverständlich ganz im Interesse der Wissenschaft): „Die Philosophen mögen zwar Recht haben mit der Behauptung, daß wir uns von der Erfahrung nicht loszulösen vermögen; doch können wir jedenfalls an der Hand derselben einen weiten Weg zurücklegen. Auch können wir unsere Erfahrungen vergrößern, verkleinern, begrenzen und zusammenfassen, so daß sie zu ganz neuen Zwecken brauchbar werden. Bei der Erklärung sinnlicher Erscheinungen machen wir uns gewohnheitsmäßig geistige Vorstellungen vom Uebersinnlichen". Aehnlich versichert Lange: „Zum Gebiete der Erfahrung gehört auch alles, was aus der unmittelbaren Erfahrung gefolgert, und überhaupt, was nach Analogie der Erfahrung gedacht wird; so z. B. die Lehre von den Atomen".[2])

Soll jene Phrase für die Wissenschaft annehmbar sein, so muß ‚das Gebiet der Erfahrung' den gleichen Umfang haben, wie unser gesammtes Erkennen. Es muß sich darin einschließen lassen, was die Geologie zu sagen weiß von vor-

---

[1]) A. a. O., S. 152, wo aber auffallenderweise der letzte (von uns gesperrte) Satz des Originals ausgelassen ist. Anm. d. Uebers.

[2]) Lange, Geschichte des Materialismus. Buch II, S. 45.

weltlichen Meeren, welche sie in Gedanken mit ausgestorbenen Lebensformen bevölkert. Es muß sich ferner darin einschließen lassen, was die Astronomen aus den Linien des Spektroskops über die Grundstoffe der Gestirne folgern. Weiter — wollen wir unserem gesunden Menschenverstande nicht geradezu in's Gesicht schlagen — das Bewußtsein unserer Nebenmenschen, wiewohl dasselbe niemals durch irgend ein Sinneswerkzeug direkt wahrgenommen ist, auch niemals so wahrgenommen werden kann. Einbegriffen sein muß endlich der farblose, weder tastbare noch sichtbare Aether, wiewohl wir uns denselben nicht einmal in unserer Phantasie unter sinnlichen Formen vorstellen können; denn sich irgend etwas Stoffliches als schlechthin farblos vorzustellen, ist durch keine Anspannung der Einbildungskraft möglich. Da ist nun Folgendes sehr bedeutsam: Männer wie Tyndall erwarten von der Zukunft die Bestätigung der Undulationstheorie; denn „die Wahrscheinlichkeit wächst wie zunehmende Gesundheit, bis schließlich die Krankheit des Zweifels gänzlich ausgerottet ist".[1]) Diesen Erfolg erhoffen sie aber keineswegs von einer auch nur theilweisen Beseitigung der erwähnten Schwierigkeit — sie denken garnicht daran, daß etwa der Aether einmal tastbar oder sichtbar wird gemacht werden können —, nein, sie erwarten ihn lediglich von weiterer Anhäufung ähnlicher Beweisgründe, wie wir sie schon besitzen; lediglich davon, daß wir immer mehr Punkte werden aufweisen können, an welchen die Hypothese (das ‚als ob', über welches wir nach Tyndall's Geständniß nicht hinaus können) mit den von uns wahrgenommenen Erscheinungen übereinstimmt und dieselben erklärt.

---

[1]) A. a. O., S. 168.

Nun, auf genau dieselbe Weise sucht der physiko-theologische Beweis aus den Naturerscheinungen auf das Dasein eines zielbewußten Urhebers der Natur zu schließen. Der theoretische Einwand, welchen man gegen diesen Beweis erhebt, daß er über unsere Erfahrung hinausgehe, kann mit ganz demselben Rechte gegen jene anderen oben erwähnten Gegenstände des Erkennens geltend gemacht werden. Unklar und gesucht ist dieser Beweis den Menschen jedenfalls nicht vorgekommen; das erhellt gerade aus der Thatsache, auf welche die Positivisten oft so großes Gewicht legen, nämlich daß die theologische Auslegung der Natur sich dem Menschengeiste zuerst aufgedrängt hat. Zudem stehen wir vor der weiteren Thatsache, daß auch heute noch die sorgfältigsten Erforscher der Natur bei der Beschreibung ihrer Beobachtungen sich zuweilen in Ausdrücken bewegen — offenbar, weil sie es nicht lassen können —, welche ganz merkwürdig an jenen Beweis erinnern. Tyndall führt bei Besprechung der Keimtheorie der ansteckenden Krankheiten zustimmend Dr. Budd an,[1]) der in seiner Beweisführung großes Gewicht darauf legt, daß die heftigsten Gegner jener Theorie Ausdrücke wie ‚Fortpflanzung', ‚Selbstfortpflanzung' und ‚Wiedererzeugung' anstandslos gebrauchen, da dieselben doch gerade auf die von ihnen verworfene Theorie hinführen. Ohne Zweifel würde Niemand, der in irgend einer Frage Aehnliches als Beweis für seine Auffassung geltend machen könnte, sich diesen Vortheil entgehen lassen. Es wird dadurch jedenfalls ein Fall festgestellt, der prima facie weitere Untersuchung erheischt. Und damit können wir uns

[1]) Staub und Krankheit. Fragmente aus den Naturwissenschaften, S. 401.

in diesem Stadium unserer Erörterung begnügen. Später werden andere Einwände zu erwägen sein, für den Augenblick reicht es hin, wenn wir nachgewiesen haben, daß unserer Untersuchung nicht von vornherein der Weg gesperrt ist, und daß das Veto derer, welche ihn sperren möchten, nicht aus dem wahren Geist der Wissenschaft hervorgegangen ist, sondern vielmehr aus einer neuen Form jener ‚Verzweiflung der Menschen und Voraussetzung der Unmöglichkeit', welche schon Baco als das größte Hinderniß für das Fortschreiten der Wissenschaft und die Inangriffnahme neuer Gebiete und Aufgaben in derselben gebrandmarkt hat.[1])

[1]) Sed longe maximum progressibus scientiarum, et novis pensis ac provinciis in iisdem suscipiendis, obstaculum deprehenditur in desperatione hominum, et suppositione impossibilis.

Zweite Vorlesung.

Die Zweckordnung in der Natur und das Kausal-Gesetz.

„So der Herr will und wir leben,
so wollen wir dies oder jenes thun."
Jac. 4, 15.

Zweite Vorlesung.

Die Zweckordnung in der Natur und das Kausal-Gesetz.

Die Gegner der natürlichen Theologie legen heutzutage das Hauptgewicht auf einen zweiten Einwand gegen den teleologischen Beweis. Es ist das der, welchen wir jetzt zu erörtern haben. Unsere wachsende Einsicht in die Wirkungsweise der Natur soll uns nämlich gezeigt haben, daß sich durch alle ihre Gebiete eine Kette von physischen oder mechanischen Ursachen hindurchzieht, welche für Zweckbegriffe keinen Raum läßt.

„Der Fortschritt der Wissenschaft," sagt Huxley, „bedeutet zu allen Zeiten und heutzutage mehr denn je die beständige Gebietserweiterung dessen, was wir Materie und Kausalität nennen und die gleichzeitige allmähliche Verbannung von Begriffen wie ‚Geist' und ‚Willensfreiheit' aus jeder menschlichen Gedankensphäre." [1])

Je weiter diese Anschauung verbreitet ist, desto nöthiger ist es, daß wir uns klar mit derselben auseinandersetzen; und da werden wir gut thun, die Frage unerschrocken in's Auge zu fassen und wo möglich von vornherein festzustellen, wie weit sich die erwähnte Gebietserweiterung im äußersten Falle ausdehnen läßt. Nur so können wir die höhnische Bemer-

[1]) Lecture on the Physical Basis of Life. — Lay Sermons.

kung zurückweisen, daß wir gezwungen seien, uns „in jeden dunkeln Winkel zu flüchten, den das Licht der Wissenschaft noch nicht erreicht hat".[1]) Das hieße mit anderen Worten: Unsere Stellung muß mit jeder Ausdehnung unserer Erkenntniß schwächer werden, da wir uns stets auf Thatsachen verlassen, welche morgen erklärt sein werden, nie auf solche, welche gestern erklärt worden sind.

Daß nun die Körper aller lebenden Wesen einen Theil der Natur bilden, aus derselben alle ihre stofflichen Bestandtheile entnehmen und mit ihr einen beständigen Austausch von Wirkung und Gegenwirkung unterhalten, liegt klar auf der Hand; darum haben auch nicht erst moderne Denker die Behauptung aufgestellt, daß dies mechanische Kausalitätsgesetz (wenn es in der Natur allgemein ist) auf die animalische Welt ausgedehnt werden muß.

Schon vor mehr als 200 Jahren hat Descartes seine berühmte Theorie ausgesprochen, daß die Thiere Automaten seien. Er sagt: „Es scheint mir sehr bemerkenswerth, daß alle Bewegungen in thierischen oder auch in unseren eigenen Körpern nur durch Hülfsmittel und Werkzeuge zu Stande kommen, vermöge deren genau dieselben Bewegungen auch in einer Maschine erzeugt werden können; ferner, daß wir mittels dieses Mechanismus viele Bewegungen ohne irgend welches Nachdenken verrichten. Wer z. B. unfreiwillig aus der Höhe hinabstürzt, streckt ganz unwillkürlich seine Hände aus, ohne diese Bewegung beabsichtigt zu haben. Es ist da irgend eine Veränderung in seinem Gehirn vorgegangen, welche jene Bewegung ganz maschinenmäßig hervorbringt, ohne daß der Geist es verhindern kann. Können wir derartiges

[1]) Lange, Geschichte des Materialismus. Buch II, S. 235.

an uns selbst beobachten, warum sollte es uns in Erstaunen setzen, wenn der Lichtstrahl, den der Körper eines Wolfes in das Auge eines Lammes zurückwirft, letzteres veranlaßt, die Flucht zu ergreifen?“ [1]) In weiterer Ausführung dieses Gedankens stellt er den Grundsatz auf: Alle Thätigkeiten der Thiere seien denjenigen menschlichen ähnlich, die wir ohne Hülfe unseres Geistes verrichten.

Uebrigens hat Descartes trotz dieser Schlußfolgerung den Thieren nicht jegliches Bewußtsein abgesprochen, wie man häufig von ihm behauptet. „Ich muß bemerken,“ sagt er, „daß ich hier vom Denken, nicht aber von Leben und Fühlen rede; denn das Vorhandensein des Lebens bezweifle ich bei keinem Thiere, da dasselbe nach meiner Anschauung blos in der Herzwärme besteht; nicht einmal das Gefühl streite ich ihnen ab, so weit nämlich dasselbe von den Körperwerkzeugen abhängt. Meine Ansicht ist demnach nicht sowohl hart gegen die Thiere, als günstig für die Menschen.“ [2])

Selbst den Gedanken einer ursächlichen Verknüpfung zwischen diesen Gefühlen und den entsprechenden äußerlichen Handlungen schließt er nicht streng aus. Im Gegentheil, er behauptet das Vorhandensein dieser Verbindung ausdrücklich da, wo er darauf aufmerksam macht, daß die niederen Thiere unfähig sind, ihren Gefühlen in einer verständlichen Sprache Ausdruck zu geben. Er schreibt: „Zwar machen sie uns ihre natürlichen Bewegungen, Muth, Furcht, Hunger oder ähnliche Empfindungen durch ihre Stimme oder durch andere Körperbewegungen deutlich genug; aber daß irgend

---

[1]) Réponse à M. Morus. Descartes' Werke, ed. Cousin, Paris 1825, T. X, S. 204.

[2]) Ebenda, S. 208.

ein Thier sich bis zum Gebrauch einer wirklichen Sprache vervollkommnet hätte, hat noch niemand beobachten können." [1])

Erst seine Nachfolger, die Cartesianer (welche, wie es so oft geschieht, ihren Meister übertrumpften) haben das strenge System des Automatismus aufgestellt, nach welchem die Thiere bloße Automaten ohne Bewußtsein und Gefühl sowohl, als ohne Denken sind; eine Lehre, welche für die unglücklichen Thiere oft grausame Folgen gehabt hat.

Wo man heutzutage diese Theorie auf den menschlichen Körper ausdehnt, da hat man allgemein das strenge System der späteren Cartesianer angenommen, wenigstens so weit es sich um die Verursachung unserer körperlichen Bewegungen handelt. Descartes glaubte freilich, der thierische Mechanismus sei durch den Weltschöpfer planmäßig entworfen und von ihm komme die Triebkraft des Organismus. Darum brauchte er gegen Abänderungen seines Systems nicht so argwöhnisch zu sein, wie die heutigen Philosophen es sein müssen bei ihrer Behauptung, daß einzig und allein natürliche Kausalität im Weltall wirksam ist. Einem solchen System würde natürlich auch nur eine einzige Ausnahme in logischer Beziehung verhängnißvoll werden müssen.

Demgemäß ist für den Automatismus, wie er sich uns heute darstellt, jeder Gedanke an eine Unterbrechung der mechanischen Kausalitätskette in den Molekülen des menschlichen Gehirns eben so streng ausgeschlossen als auf jedem anderen natürlichen Gebiete. Die mechanische Weltanschauung erreicht hier ihre vollkommenste Entwickelung.

Doch müssen wir gleich hinzusetzen: Vollkommen entwickelt ist sie nur, so weit die Verursachung unserer Hand-

---

[1]) Réponse à M. Morus, S. 208.

lungen in Betracht kommt; in einer anderen Beziehung hat man sie erheblich abändern müssen, um nicht nur die niederen Lebewesen, sondern auch den Menschen einschließen zu können. Mögen sich die Materialisten noch so eifrig bemühen, ‚Geist' und ‚Willensfreiheit' aus der Welt zu verbannen, ihr eigenes Denken werden sie niemals ignoriren können. Deshalb setzt jene Lehre bei ihrer gegenwärtigen Ausdehnung an die Stelle eines einfachen Automaten einen bewußten Automaten; denn beim Menschen muß man wohl oder übel das Vorhandensein nicht nur von Gefühl, sondern auch von Denken und bewußtem Willen anerkennen.

In der unbequemen Thatsache unseres Selbstbewußtseins, welche diese Abschwächung erzwingt, haben wir die Grenze erreicht, über die man uns nicht hinaus zu treiben vermag; hier stehen wir auf festem Grund und Boden; auch die „Wellen des andringenden Materialismus" werden uns denselben nicht entreißen können. Es erübrigt uns nur zu prüfen, ob dieses schlechthin unvermeidliche Zugeständniß der Materialisten nicht noch anderweite Folgen von Bedeutung in sich schließt.

Gehen wir davon aus, daß bei sich selbst wenigstens niemand das Vorhandensein von Bewußtsein und Absichtlichkeit leugnen kann, so drängt sich sofort die Frage auf, ob denn unsere Pläne und Absichten die Kausalitätskette um uns her in irgend einer Weise zu beeinflussen im Stande sind. Man hält es auf gegnerischer Seite geradezu für eine Lebensfrage, dies zu leugnen.

So sagt Clifford: „Gestehen wir einmal zu, daß die natürlichen Ursachen nicht fortlaufend sind, sondern Unterbrechungen ausgesetzt, so lassen wir für die Lehre von einem

Schicksal oder einer Vorsehung den Weg offen."[1]) Und an einer anderen Stelle desselben Artikels: „Die Frage ist: Giebt es irgendwo ein schöpferisches Hervorbringen von Kraft? Giebt es irgend einen Theil des Naturverlaufs, der sich nicht den gewöhnlichen Naturgesetzen unterordnen läßt? Manche nehmen (aus bloßer Denkverwirrung, meine ich) an einer oder der anderen Stelle jenes Verlaufes eine Krafterzeugung an; aber zu einer solchen Annahme ist keinerlei Grund vorhanden. Das Gegentheil zu beweisen ist natürlich ungefähr so schwierig, wie das Gegentheil von irgend etwas jenseits des Mondes zu beweisen. Allerdings bin ich nicht unbedingt gewiß, daß das Gesetz der Krafterhaltung völlig wahr ist, aber ich kann eine Ausnahme davon genau so gut an jeder anderen Stelle annehmen, wie gerade im Gehirn. Wollte ich behaupten, daß, so oft ein Ding die Linie passirt, vom Norden des Aequators zum Süden hinübergeht, eine gewisse Kraftmenge erzeugt würde, so wäre diese Behauptung durchaus nicht unvernünftiger als die andere, daß im Gehirn eine Krafterzeugung stattfindet."

Hier legt Clifford großes Gewicht auf die Allgemeingültigkeit des Gesetzes von der Krafterhaltung; es ist aber von Wichtigkeit, Folgendes zu bemerken: Kann unser Wille ohne Durchbrechung jenes Gesetzes unsere Handlungen beeinflussen, so läßt die Anerkennung dieser Thatsache gleichfalls „für die Lehre von einem Schicksal oder einer Vorsehung außer uns den Weg offen"; und doch möchte Clifford gerade diesen Weg uns so gern verschließen. Manche Physiologen sind der Ansicht, die Gemüthszustände seien Glieder in der

[1]) Essay on Body and Mind. Fortnightly Review, Dezember 1874, S. 130.

Kausalitätskette; zwischen ihnen und der Nervenkraft, welche mittels des Muskel-Apparates Bewegungen hervorruft, bestehe eine ähnliche Wechselbeziehung, wie zwischen Licht und Nervenkraft. Ist das so, so erklärt sich diese Wechselbeziehung am einfachsten, wenn man die beiden als im Grunde identisch anerkennt, denn die dynamische Wissenschaft hat einen Zug zur Vereinfachung: Eine einzige Urkraft, die freilich noch nicht bekannt ist, soll allen Erscheinungen der stofflichen Welt zu Grunde liegen. Wenn aber die Kraft, deren wir uns in unseren Gemüthszuständen unmittelbar bewußt sind, identisch ist mit der von außen wirkenden Kraft, die wir nur durch ihre Folgen kennen, so kann man unmöglich ohne Weiteres den Schluß abweisen, daß man das Unbekannte durch das Bekannte erklären muß, d. h. wir hätten hier vielleicht das wahre Urbild jener „unbegrenzten und ewigen Kraft", aus welcher, nach Herbert Spencer's Zugeständniß, „alle Dinge hervorgehen".[1])

Clifford tritt dieser Theorie, daß die Geistesvorgänge Glieder in der natürlichen Kausalitätskette sein können, entgegen. Nach ihm „gehen die natürlichen Thatsachen ihren eigenen Weg"; der Wille kann sie nicht beeinflussen. Und ein anderer Gelehrter, Bain, drückt sich in seinem Werk über „Geist und Körper" folgendermaßen aus: „Es würde mit allem, was wir von der Gehirnthätigkeit wissen, unvereinbar sein, wollten wir annehmen, die Kette der physischen Processe ende plötzlich in einer physischen Leere, die von einer immateriellen Substanz ausgefüllt sei; welche immaterielle Substanz dann, nachdem sie allein gearbeitet, ihre

[1]) Religion: a Retrospect and Prospect, by Herbert Spencer, Nineteenth Century, January 1884, pag. 12.

Resultate dem anderen Ende des physischen Zwischenraumes mittheile und so die aktive Antwort bestimme; zwei Küsten von materieller und dazwischen ein Ocean von immaterieller Substanz." [1])

Ungefähr um dieselbe Zeit, als Clifford's Abhandlung über diesen Gegenstand erschien, wurde auch auf dem Kontinent über dieselbe Frage hitzig gestritten. Der Streit nahm seinen Ausgangspunkt von einem Vortrag, welchen der berühmte Physiologe Du Bois-Reymond im Jahre 1872 vor einer Gelehrten-Versammlung in Leipzig hielt[2]) und welcher in wissenschaftlichen und philosophischen Kreisen Deutschlands große Beachtung fand.

Die deutsche physiologische Schule ist ja stolz darauf, daß sie jede nicht rein mechanische Erklärung der Erscheinungen argwöhnisch ablehnt.[3]) Nun wohl, wir sind in der

---

[1]) Mind and Body, by Alexander Bain, L. L. D., pag. 131. — Wir citiren aus der „Internationalen Uebersetzung", Leipzig 1874, bei Brockhaus, S. 160. Anm. d. Uebers.

[2]) Ueber die Grenzen des Naturerkennens, Vortrag, gehalten in der zweiten allgemeinen Sitzung der 45. Versammlung deutscher Naturforscher und Aerzte zu Leipzig am 14. August 1872. — Diese Abhandlung und die andere mit dem Titel „Die sieben Welträthsel" sind später in einem Bande veröffentlicht. Die hier angeführten Citate sind sämmtlich aus der 3. Aufl. der zwei Vorträge (Leipzig 1891) entnommen. Anm. d. Uebers.

[3]) Die sieben Welträthsel S. 104 f. „Die deutsche physiologische Schule, längst gewöhnt, in den Organismen nichts zu sehen als eigenartige Mechanismen, wird sich mit dieser Auffassung schwerlich befreunden".

Du Bois-Reymond meint damit die Theorien von Cournot, Boussinesqu und Saint-Venant über die Thätigkeit des Willens. Eine kurze Darstellung seiner Ausführungen darüber wird man weiter unten in dieser Vorlesung finden. Anm. d. Vers.

glücklichen Lage, in dem angezogenen Vortrag die uns beschäftigende Frage von einem anerkannten Führer dieser Schule erörtert zu sehen; dazu von einem Manne, der sehr ungern zugesteht, daß es in der organischen Welt irgend einen Punkt giebt, wo die materialistischen Grundsätze zur Lösung der sich darbietenden Probleme nicht genügen, und der jedes derartige Zugeständniß als eine Niederlage der Wissenschaft empfindet.

Du Bois-Reymond bezeichnet nun als Ziel der Naturwissenschaft die Zurückführung aller Veränderungen in der Körperwelt auf Bewegungen von Atomen.[1])

Zur Erläuterung dieser idealen Vollendung unseres Naturerkennens führt er jenen berühmten Ausspruch von Laplace an: „Ein Geist, der für einen gegebenen Augenblick alle Kräfte kennte, welche die Natur beleben, und die gegenseitige Lage der Wesen, aus denen sie besteht, wenn sonst er umfassend genug wäre, um diese Angaben der Analyse zu unterwerfen, würde in derselben Formel die Bewegungen der größten Weltkörper und des leichtesten Atoms begreifen: nichts wäre ungewiß für ihn, und Zukunft wie Vergangenheit wäre seinem Blick gegenwärtig. Der menschliche Verstand bietet in der Vollendung, die er der Astronomie zu geben gewußt hat, ein schwaches Abbild solchen Geistes dar".[2])

---

[1]) „Ueber die Grenzen des Naturerkennens", S. 16. „Naturerkennen — genauer gesagt, naturwissenschaftliches Erkennen oder Erkennen der Körperwelt mit Hülfe und im Sinne der theoretischen Naturwissenschaft — ist Zurückführen der Veränderungen in der Körperwelt auf Bewegungen von Atomen ꝛc."

[2]) Ebenda, S. 17 f. Das Citat findet sich im Essai philosophique sur les Probabilités. Séconde Édition. Paris 1884, pag. 2 et suiv. Du Bois-Reymond theilt den französischen Wortlaut als Anm. 2 zu dem genannten Vortrag (S. 53) mit. Anm. d. Uebers.

Du Bois-Reymond bemerkt dazu weiter: „In der That, wider Astronom nur der Zeit in den Mondgleichungen einen gewissen negativen Werth zu ertheilen braucht, um zu ermitteln, ob, als Perikles nach Epidaurus sich einschiffte, die Sonne für den Piraeus verfinstert ward, so könnte der von Laplace gedachte Geist durch geeignete Discussion seiner Weltformel aussagen, wer die eiserne Maske war oder wie der ‚Président' zu Grunde ging. Wie der Astronom den Tag vorhersagt, an dem nach Jahren ein Komet aus den Tiefen des Weltraumes am Himmelsgewölbe wieder auftaucht, so läse jener Geist in seinen Gleichungen den Tag, da das Griechische Kreuz von der Sophienmoschee blitzen oder da England seine letzte Steinkohle verbrennen wird. Setzte er in der Weltformel $t = -\infty$, so enthüllte sich ihm der räthselhafte Urzustand der Dinge. Er sähe im unendlichen Raume die Materie entweder schon bewegt, oder ruhend und ungleich vertheilt, da bei gleicher Vertheilung das labile Gleichgewicht nie gestört worden wäre." [1])

Solchem Geiste, wie Laplace ihn sich vorstellt, könnte nach Du Bois-Reymond's Ueberzeugung auch die Erzeugung von Leben aus todter Materie kein unüberwindliches Hinderniß bieten. Wohl giebt er zu, daß „die erste Entstehung des Lebens jetzt in noch tieferes Dunkel gehüllt scheint, als da man noch hoffen durfte, Lebendiges aus Todtem im Laboratorium, unter dem Mikroskop hervorgehen zu sehen". Allerdings erkennt er mit Bedauern an, daß durch Pasteur's Versuche die Heterogenie [2]) wohl auf lange Zeit, wenn nicht

[1]) Ueber die Grenzen des Naturerkennens, S. 18.

[2]) Besser bekannt als Abiogenesis. Anm. d. Verf.

In Deutschland sind wohl die Ausdrücke generatio aequivoca seu spontanea, oder Urzeugung noch geläufiger. Anm. d. Uebers.

auf immer, der Panspermie (Entwickelung aus Lebenskeimen) unterlegen sei, und daß, wo man Entstehung des Lebens wahrzunehmen glaubte, nachher das vorherige Vorhandensein von Lebenskeimen nachgewiesen ist.[1]) Aber trotz der ungünstigen Ergebnisse aller derartigen Versuche ist sein Glaube stark genug zu der Annahme, daß die Erzeugung von Protoplasma aus lebloser Materie (habe solche zuerst auf unserer Erde stattgefunden, oder seien von anderen Weltkörpern her Lebenskeime zu uns herüber geflogen[2]) nichts anderes als ein überaus schwieriges mechanisches Problem darstelle. Einem Geist, welcher den ganzen Naturmechanismus zu durchdringen vermöchte, böte auch das reichste, von St. Pierre, Humboldt oder Pöppig entworfene Gemälde eines tropischen Urwaldes nichts dar, als auf bestimmte Weise bewegte Materie.[3])

In jenem unerreichbaren Ideal des von Laplace gedachten Geistes hätten wir nach Du Bois-Reymond das höchste Erzeugniß der Entwickelung des menschlichen Gehirns; denn wie rasch oder langsam dasselbe auch fortschreite, es muß innerhalb des gegebenen Typus bleiben.[4]) Demnach wird alle Entwickelung der Menschheit die diesem Geiste gezogenen Schranken niemals zu übersteigen vermögen.

Solcher unübersteiglicher Schranken giebt es, wie Du Bois-Reymond behauptet, drei. Die erste besteht in der Unmöglichkeit, sich untheilbare Atome vorzustellen, aus denen sich die Welt zusammensetzen soll. Man muß dabei auf

---

[1]) Die sieben Welträthsel, S. 76 f.
[2]) Ueber die Grenzen ꝛc., S. 29 u. 31.
[3]) Ebenda, S. 32.
[4]) Welträthsel, S. 90.

jeden Fall in unlösliche Widersprüche gerathen. Diese Grenze unseres Erkennens bezeichnet er als unbedingt.

Die zweite Schranke liegt darin, daß der Ursprung der Bewegung in der die Welt bildenden Materie schlechthin unerklärbar ist. Dem Laplace'schen Geist[1]) würde zwar seine Formel den Urzustand der Dinge enthüllen. „Träfe er aber die Materie vor unendlicher Zeit im unendlichen Raume ruhend und ungleich vertheilt an, so wüßte er nicht, woher die ungleiche Vertheilung; oder träfe er sie schon bewegt an, so wüßte er nicht, woher diese Bewegung".[2]) In beiden Fällen bliebe sein Kausalitätsbedürfniß so lange unbefriedigt, bis er die Reihe der Veränderungen bis zu einem Punkte zurück verfolgt hätte, wo er sich die Materie ruhend und gleichmäßig vertheilt denken könnte. In diesem Falle aber würde es am zureichenden Grunde für die erste Bewegung fehlen, falls man nicht einen supernaturalistischen Anstoß annehmen will.[3]) Auch diese Schwierigkeit erklärt er für „transcendent".[4])

Angesichts der Unmöglichkeit, diese Schwierigkeiten zu lösen, nennt Du Bois-Reymond die höchste Kenntniß, welche bei unserer Unfähigkeit, Materie und Kraft zu begreifen, erreichbar ist, astronomische Kenntniß.[5]) Besäßen wir näm-

---

[1]) „Der oben geschilderte Geist — er heiße fortan kurz der Laplace'sche Geist" ꝛc. Ueber die Grenzen, S. 22. — Anm. d. Uebers.

[2]) Ebenda, S. 28.

[3]) Vergl. Welträthsel, S. 83.

[4]) Vergl. Welträthsel, S. 83. — „Transcendent nenne ich (darunter) die (Schwierigkeiten), welche mir unüberwindlich erscheinen, auch wenn ich die in der aufsteigenden Entwickelung ihnen voraufgehenden gelöst denke". Anm. d. Uebers.

[5]) Vergl. Ueber die Grenzen ꝛc., S. 37 f.

lich von jeder Stoffbewegung, welche jemals im unendlichen Raume stattgefunden hat, gleiche Kenntniß, wie der Astronom von den Bewegungen der Planeten, so wäre damit unser Erkennen zu seiner Vollendung gelangt. Die erste Entstehung des Lebens in der organischen Welt würde, nach ihm, wie bereits bemerkt, für ein solches Erkennen keine unübersteigliche Schranke sein; dagegen muß an irgend einem späteren Punkte der Entwickelung des Lebens nach seiner Erklärung unser Naturerkennen „an eine Kluft gelangen, über die kein Steg, kein Fittig trägt".[1]) Als diese dritte Schranke unseres Erkennens gilt ihm das Vorhandensein des Bewußtseins, und zwar erklärt er das Bewußtsein nicht nur in seinen höheren, sondern in allen Formen für unbegreiflich: „Man braucht nicht Newton oder Leibniz die Infinitesimalrechnung erfindend, nicht James Watt vor seinem inneren Auge sein Parallelogramm in Gang setzend, nicht Shakespeare, Raphael, Mozart in der wunderbarsten ihrer Schöpfungen begriffen sich vorzustellen, um das Beispiel eines aus seinen materiellen Bedingungen unerklärbaren geistigen Vorganges zu haben. In der Hauptsache ist die erhabenste Seelenthätigkeit nicht unbegreiflicher aus materiellen Bedingungen, als das Bewußtsein auf seiner ersten Stufe, der Sinnesempfindung. Mit der ersten Regung von Behagen oder Schmerz, die im Beginn des thierischen Lebens auf Erden ein einfachstes Wesen empfand, oder mit der ersten Wahrnehmung einer Qualität, ist jene unübersteigliche Kluft gesetzt, und die Welt nunmehr doppelt unbegreiflich geworden".[2])

Und weiter: „Bewegung kann nur Bewegung erzeugen,

---

[1]) Ueber die Grenzen ꝛc., S. 33.

[2]) Ebenda, S. 34.

oder in potentielle Energie zurück sich verwandeln. Potentielle Energie kann nur Bewegung erzeugen, statisches Gleichgewicht erhalten, Druck oder Zug üben. Die Summe der Energie bleibt dabei stets dieselbe. Mehr als dies Gesetz bestimmt, kann in der Körperwelt nicht geschehen, auch nicht weniger; die mechanische Ursache geht rein auf in der mechanischen Wirkung. Die neben den materiellen Vorgängen im Gehirn einhergehenden geistigen Vorgänge entbehren also für unseren Verstand des zureichenden Grundes. Sie stehen außerhalb des Kausalgesetzes, und schon darum sind sie nicht zu verstehen, so wenig, wie ein Mobile perpetuum es wäre".[1])

Du Bois-Reymond warnt seine Leser, nicht die Behauptung: „Bewußtsein ist an materielle Vorgänge gebunden" mit der ganz anderen zu verwechseln: „Bewußtsein kann mechanisch erklärt werden". „Es wäre ein hoher Triumph," sagt er, „wenn wir zu sagen wüßten, daß bei einem bestimmten geistigen Vorgange in bestimmten Ganglienzellen und Nervenfasern eine bestimmte Bewegung bestimmter Atome stattfinde" — — — „oder wenn wir wüßten, welcher Tanz von Kohlenstoff-, Wasserstoff-, Stickstoff-, Sauerstoff-, Phosphor- und anderen Atomen der Seligkeit musikalischen Empfindens entspricht" oder welcher Molecularsturm heftigen Schmerz darstellt.[2]) Aber selbst wenn wir die Bewegungen dieser Atome ebenso klar zu unterscheiden vermöchten, wie der Astronom die Bewegungen der Himmelskörper, so würden die geistigen Vorgänge selbst so unbegreiflich bleiben, wie immer. Jene höchstmögliche Kenntniß des Gehirns (die sog. ‚astronomische') würde uns nichts darin enthüllen, als bewegte Materie; und es giebt keine denkbare

[1]) a. a. O., S. 41.

[2]) Ebenda, S. 39 f.

Verbindung zwischen bewegter Materie und einem geistigen Vorgange, wie er sich ausdrückt in Sätzen wie: „Ich fühle Schmerz", „ich fühle Lust", „ich höre Musik", „sehe Farben", oder in der unmittelbar daraus fließenden Gewißheit: „Also bin ich".[1])

Ganz ähnlich sagt er an einem anderen Orte:[2]) „Besäßen wir astronomische Kenntniß dessen, was innerhalb des Gehirns vorgeht, so wären wir in Bezug auf das Zustandekommen des Bewußtseins nicht um ein Haar breit gefördert. Auch im Besitze der Weltformel jener dem unsrigen so unermeßlich überlegene, aber doch ähnliche Laplace'sche Geist wäre hierin nicht klüger als wir."

Das heißt: Denken, wann und wo es immer vorkommen mag, wird für ein unlösliches Räthsel, für eine unüberwindliche Schranke des Naturerkennens erklärt. Ein Gehirn in traumlosem Schlaf enthielte, durch einen Laplace'schen Geist mit astronomischer Kenntniß durchschaut, kein Geheimniß mehr. Die ganze menschliche Maschine mit ihrem Athmen, ihrem Herzschlag, ihrem Stoffwechsel, ihrer Wärme wäre entziffert. Der traumlos Schlafende ist begreiflich wie die Welt, ehe es Bewußtsein gab. Aber mit dem ersten ihm dämmernden Traumbild wird er wieder unbegreiflich, gerade wie die Welt mit der ersten Regung von Bewußtsein doppelt unbegreiflich ward.[3])

In Du Bois-Reymond's zweiter Abhandlung über „Die sieben Welträthsel" erscheinen diese drei „Grenzen des Naturerkennens" selbstverständlich wieder unter den Räthseln. Hier

---

[1]) Ueber die Grenzen ꝛc., S. 42.

[2]) Die sieben Welträthsel, S. 75.

[3]) Vergl. Ueber die Grenzen des Naturerkennens, S. 43.

werden sie aber mit vier anderen Räthseln in Verbindung gebracht, deren Lösung der Verfasser von vollkommnerer Erkenntniß erhofft. Zu diesen gehört die erste Entstehung des Lebens, wovon schon die Rede war; aber auch einige andere haben für unsere Frage große Bedeutung.[1])

An die vierte Stelle setzt er die anscheinend absichtsvoll zweckmäßige Einrichtung der Natur. Die Lösung dieser Schwierigkeit erwartet er zuversichtlich von Darwin's Entwickelungslehre (durch natürliche Zuchtwahl). Er selbst sagt, indem er sich an diese Lehre halte, habe er die Empfindung des sonst rettungslos Versinkenden, der sich an eine ihn nur eben über Wasser tragende Planke klammert. „Bei der Wahl zwischen Planke und Untergang," sagt er, „ist der Vortheil entschieden auf Seiten der Planke."[2])

In einer späteren Auflage[3]) fügt er hinzu, dieser von ihm gebrauchte Vergleich habe im jenseitigen Lager (wie er es nennt) solche Genugthuung erweckt, daß man vor lauter Vergnügen aus der Planke einen Strohhalm gemacht habe. Aber er erinnert daran, daß zwischen beiden Vergleichen ein

---

[1]) Du Bois-Reymond führt seine Räthsel in folgender Ordnung auf: (die mit einem Sternchen bezeichneten sieht er als ‚transcendent' oder schlechthin unlöslich an).

1. *Das Wesen von Materie und Kraft.
2. *Der Ursprung der Bewegung.
3. Die erste Entstehung des Lebens.
4. Die anscheinend absichtsvoll zweckmäßige Einrichtung der Natur.
5. *Das Entstehen der einfachsten Sinnesempfindung.
6. Das vernünftige Denken und der Ursprung der Sprache.
7. Die Frage der Willensfreiheit.

[2]) Die sieben Welträthsel, S. 85.

[3]) Derselben, aus welcher hier ausnahmslos citirt worden ist. Anm. d. Uebers.

großer Unterschied bestehe. „Der auf einen Strohhalm Angewiesene versinkt, eine ordentliche Planke rettete schon manches Menschenleben".[1])

Das sechste Räthsel ist das vernünftige Denken und der Ursprung der Sprache. Die Unlöslichkeit dieses Problems muß anerkannt werden, weil sie aus der schon festgestellten Unbegreiflichkeit der einfachsten Sinnesempfindung durch ein argumentum a fortiori folgt.[2])

Das siebente und letzte Welträthsel bildet die Frage der Willensfreiheit. Du Bois-Reymond beschreibt zunächst etwas verächtlich die Form, in welcher dies Problem in früheren Zeitaltern dem „durch heiligen Wahnsinn verfinsterten Menschengeiste" sich dargestellt habe. Dann aber fährt er fort:[3]) „Wie anders faßt unsere Zeit das Problem der Willensfreiheit auf. Die Erhaltung der Energie besagt, daß, so wenig wie Materie, jemals Kraft entsteht oder vergeht. Der Zustand der ganzen Welt, auch eines menschlichen Gehirnes, in jedem Augenblick ist die unbedingte mechanische Wirkung des Zustandes im vorhergehenden Augenblick und die unbedingte mechanische Ursache des Zustandes im folgenden Augenblick. Daß unter gegebenen Umständen von zwei Dingen entweder das eine oder das andere geschehen könne, ist undenkbar. Die Hirnmolekeln können stets nur auf bestimmte Weise fallen, so sicher wie Würfel, nachdem sie den Becher verließen. Wiche eine Molekel ohne zureichenden

---

[1]) Welträthsel, S. 85.

[2]) Ebenda, S. 76. „Ich legte auf die mechanische Unbegreiflichkeit auch der einfachsten Sinnesempfindung nur deshalb so großes Gewicht, weil daraus die Unbegreiflichkeit aller höheren geistigen Processe erst recht, durch ein argumentum a fortiori, folgt."

[3]) Ebenda, S. 94 f.

Grund aus ihrer Lage oder Bahn, so wäre das ein Wunder, so groß, als bräche Jupiter aus seiner Ellipse und versetzte das Planetensystem in Aufruhr. Wenn nun, wie der Monismus[1]) es sich denkt, unsere Vorstellungen und Strebungen, also auch unsere Willensakte, zwar unbegreifliche, doch nothwendige und eindeutige Begleiterscheinungen der Bewegungen und Umlagerungen unserer Hirnmolekeln sind, so leuchtet ein, daß es keine Willensfreiheit giebt; dem Monismus ist die Welt ein Mechanismus, und in einem Mechanismus ist kein Platz für Willensfreiheit."

Das Räthsel besteht hier in der Thatsache, daß wir inmitten eines materiellen Systems uns der Fähigkeit bewußt zu sein glauben, bei vielen Gelegenheiten unsere Handlungen zu bestimmen. So lange wir in der physischen Sphäre bleiben, ist nach Du Bois-Reymond's Betrachtungsweise das Räthsel ohne große Schwierigkeit zu lösen. Da bedarf es nur des Entschlusses, das subjektive Gefühl der Freiheit für Täuschung zu erklären. Aber „das Dunkel zeigt sich für die meisten Naturen, sobald man die physische Sphäre mit der ethischen vertauscht. Denn man giebt leicht zu, daß man nicht frei, sondern als Werkzeug verborgener Ursachen handelt, so lange die Handlung gleichgültig ist. Ob Cäsar in Gedanken die rechte oder linke Caliga zuerst anlegt, bleibt sich gleich, in beiden Fällen tritt er gestiefelt aus dem Zelt. Ob er den Rubicon überschreitet oder nicht, davon hängt der Lauf der Weltgeschichte ab. So wenig frei sind wir in gewissen kleinen Entschließungen, daß ein Kenner

[1]) Die Weltanschauung der materialistischen und darwinistischen Naturphilosophen (Büchner, Häckel u. a., in etwas modificirter Weise auch Czolbe). Darnach ist die Welt durch die Entwickelung der ewigen Materie allmählich entstanden. Anm. des Uebers.

der menschlichen Natur mit überraschender Sicherheit vorhersagt, welche Karte von mehreren unter bestimmten Bedingungen hingelegten wir aufnehmen werden. Aber auch der entschlossenste Monist vermag den ernsteren Forderungen des praktischen Lebens gegenüber die Vorstellung nur schwer festzuhalten, daß das ganze menschliche Dasein nichts sei als eine Fable convenue,[1]) in welcher mechanische Nothwendigkeit dem Cajus die Rolle des Verbrechers, dem Sempronius die des Richters ertheilte, und deshalb Cajus zum Richtplatz geführt wird, während Sempronius frühstücken geht."[2])

Einige französische Mathematiker möchten die Thätigkeit des Willens mit dem Gesetz von der Erhaltung der Kraft versöhnen durch die Annahme, daß in gewissen Fällen ohne Kraftaufwand Bewegung erzeugt oder die Richtung der Bewegung geändert werden kann. Diesen Lösungsversuch lehnt Du Bois-Reymond als unhaltbar ab. Neben andern Einwänden hält er ihnen entgegen, daß sie von der Behauptung, die zur Auslösung der angesammelten Energie nöthige Kraft könne unendlich klein sein, zu der anderen überspringen, sie könne auch wirklich Null sein. „So verschwindet die Kraft des Flügelschlages einer Krähe, welcher die Lawine zu Fall bringt, gegen die Kraft der schließlich zu Thal stürzenden Schneemassen, d. h. wir können eine der ersteren gleiche Kraft bei Messung der letzteren vernachlässigen, weil sie bei keiner ziffermäßigen Erwägung merklichen Einfluß übt, auch weit innerhalb der Grenzen der Beobachtungsfehler fällt. Aber wie winzig, vom Thal aus betrachtet, neben der rasenden Gewalt der Lawine der Flügelschlag

---

[1]) Conventionelle Lüge.

[2]) Die sieben Welträthsel, S. 100 f.

hoch oben erscheint, in der Nähe bleibt er ein Flügelschlag, dem ein bestimmtes Gewicht auf bestimmte Höhe gehoben entspricht".[1])

Ohne Kraftaufwand, daran hält Du Bois-Reymond fest, kann es keine Kraftlenkung geben. Demgemäß bleibt er auch bei der Behauptung, daß eine geistige Substanz materielle Aenderungen unmöglich bewirken könne.

Werfen wir nun einen Blick zunächst auf die Reihenfolge der von Du Bois-Reymond aufgestellten Räthsel, so muß uns auffallen, daß die Unerklärbarkeit des Bewußtseins als letzte unter den „Grenzen des Erkennens" und als fünftes unter den „sieben Welträthseln" aufgeführt wird. Das Welterkennen jenes gewaltigen Geistes, von dem wir hörten, würde nach Ueberwindung einiger fundamentalen Schwierigkeiten unaufhaltsam fortschreiten bis zu dem Augenblick, wo das Bewußtsein „als etwas Neues, bis dahin Unerhörtes"[2]) auftritt. Damit wäre eine neue Quelle von Verlegenheit gegeben, und die Welt, welche eben anfing, begreiflich zu werden, wäre damit doppelt unbegreiflich geworden.[3])

Sollte aber wirklich jener Geist seine Schwierigkeiten in der angegebenen Weise anordnen? Um uns das vorstellen zu können, müssen wir ihm doch einen ganz ungeheuerlichen Fehler zutrauen, nämlich den, daß er sein eigenes Bewußtsein übersehen habe. Vor der Entstehung des Bewußtseins und außerhalb des Bewußtseins kann es ja Erkenntniß überhaupt nicht geben. Aus dieser unbestreitbaren Thatsache dürfen wir wohl folgern, daß die Beziehung zwischen dem Bewußtsein und den übrigen Welträthseln noch

[1]) Die sieben Welträthsel, S. 106 f.
[2]) Grenzen ꝛc., S. 33.
[3]) Ebendas., S. 34.

tiefgehender sein dürfte, als es nach Du Bois-Reymond's Darstellung erscheint.

Und weiter: Der große Physiologe zieht aus seiner Umschau den Schluß, daß wir unterhalb und außerhalb des Gebietes von Materie und natürlicher Ursächlichkeit überall auf Geheimnisse stoßen, welche uns schließlich in jene Gemüthsverfassung hoffnungslosen Zweifels und gänzlicher Verwirrung versetzen müssen, die man mit dem Namen des griechischen Philosophen Pyrrho[1]) in Verbindung zu bringen pflegt. Aber es ist doch eine Thatsache, vor der wir unsere Augen garnicht verschließen können, daß jene Geheimnisse alle, mehr oder minder deutlich, nach einer Richtung hinweisen, und daß, wenn man dieser Richtung folgen dürfte, manche von ihnen uns fernerhin nicht mehr in Verlegenheit setzen würden. So verhält es sich ganz gewiß mit dem vierten unter den Welträthseln, der anscheinend zweckmäßigen Einrichtung der Natur. Wenn sich Du Bois-Reymond angesichts dieses Charakterzuges der Natur mit einem Schiffbrüchigen vergleicht, welcher sich an eine Planke klammert, um sich vor völligem Untergang zu bewahren, so thut er das gewiß nicht deshalb, weil er aus jener scheinbaren Zweckmäßigkeit keine Schlüsse zu ziehen wüßte, sondern weil offenbar daraus ein bestimmter Schluß nur zu leicht gezogen werden kann. Hätte er nicht die Planke der natürlichen Zuchtwahl, so würde er vergeblich nach Gründen suchen,

[1]) Pyrrho (lebte zur Zeit Alexanders des Großen) lehrte, nichts sei schön oder häßlich, gut oder böse in Wirklichkeit, sondern alles beruhe nur auf menschlicher Anschauung. Die Dinge seien unserer Erkenntniß unfaßbar und die wahre Weisheit bestehe darin, sich des Urtheils zu enthalten. Nach ihm bezeichnet man den absoluten Skepticismus auch als Pyrrhonismus. Anm. des Uebers.

um dem Schlusse entgegen zu treten, daß die Natur einen zielbewußten Urheber gehabt hat.

Dahin scheint denn auch die zweite Grenze des Erkennens zu weisen, daß nämlich der Ursprung der Bewegung in einem Weltall mit gleichmäßig vertheilter Materie ohne einen supernaturalistischen Anstoß unerklärlich ist. Dies hat Herbert Spencer so stark empfunden, daß er ein eigenes, und zwar sehr langes Kapitel seines Werkes über „die ersten Grundsätze" dieser Frage widmet. Er versucht in demselben den Nachweis zu führen, daß gleichmäßig vertheilte Materie nothwendig unstätig sein müsse, das soll heißen, daß darin ohne anderweite Ursache Bewegung entstehen könne. Allein, wie verzweifelt dieser Versuch ist, zeigt sich darin, daß in der ganzen Erörterung das eigentliche Beweisthema thatsächlich ignorirt wird. Spencer beschäftigt sich nämlich garnicht mit einem Weltall mit gleichmäßig vertheilter Materie, sondern mit einem beschränkten System von solcher Beschaffenheit, welches von ungleichmäßigen Grundstoffen auswendig umgeben ist, d. h. mit andern Worten mit einem Weltall mit ungleichmäßiger Stoffvertheilung. Von diesem beweist er dann überzeugend, daß es unstätig sein muß, was jedermann ohne Beweis gern zugegeben haben würde.

Aber Du Bois-Reymond weist ja nach, daß das wissenschaftliche Denken in seiner höchstmöglichen Entwickelung nicht eher ruhen kann, als bis es die lange Reihe aller Veränderungen gerade bis zu einer gleichmäßigen Vertheilung unbewegter Materie im unendlichen Raume rückwärts verfolgt hat.

Der Letztere hat übrigens, wie ein Satz in seiner Einleitung zeigt, recht wohl bemerkt, daß der von ihm empfohlene

Pyrrhonismus nicht der einzige Schluß ist, der sich aus der Betrachtung der von ihm in dem Buche selbst erörterten Räthsel ziehen läßt. Da heißt es: „Der Pyrrhonismus im neuen Gewande, auf den sie (die Naturphilosophie) unausweichlich hinausführt, sagt Vielen nicht zu. Mögen sie es doch mit dem einzigen anderen Ausweg versuchen, dem des Supernaturalismus. Nur daß, wo Supernaturalismus anfängt, Wissenschaft aufhört".[1])

Ob es in irgend einem Sinne wahr ist, daß, wo Supernaturalismus anfängt, Wissenschaft aufhört, mag dahin gestellt sein, so viel ist gewiß: wo der Pyrrhonismus anfängt, hört sie unbedingt auf. Der Pyrrhonismus ist in der That gar kein ‚Ausweg'; sondern ein Labyrinth ohne Ausgang.

Aber noch mehr: Selbst wenn jene kühne Behauptung wahr wäre, so kann das kein Grund sein, die Untersuchung der Beweisgründe für die zweite (supernaturalistische) Möglichkeit von vornherein abzulehnen. Hat doch Du Bois-Reymond selbst gezeigt, daß man mit eben so viel Grund behaupten kann, wo menschliches Bewußtsein anfängt, hört Wissenschaft auf, und er muß dennoch dessen Vorhandensein als eine Thatsache zugeben, die weder geleugnet noch wegerklärt werden kann, obwohl er darin eine unbedingte Grenze des Naturerkennens sieht.

Die erste der oft erwähnten Abhandlungen war, wie schon bemerkt, ursprünglich als Vortrag vor einer Versammlung von Naturforschern und Physiologen aus allen Theilen Deutschlands gehalten und wurde derzeit mit Beifall aufgenommen. Als aber etwas später dieser Vortrag veröffentlicht

[1]) Vorwort zur 1. Auflage (S. 6 der gemeinsamen Ausgabe. Leipzig 1891).

wurde, ward er von einem Theil der deutschen Materialisten so heftig angegriffen, daß man deutlich merkt, er enthält nach ihrer Meinung ein Zugeständniß, welches ihrer Sache Gefahr droht. Der ausgesprochene Materialismus und die starke Betonung des Atheismus darin konnte nicht mit der unbequemen Thatsache aussöhnen, daß Du Bois-Reymond mit seiner hohen Autorität als Physiologe für die Behauptung eingetreten war, das Bewußtsein sei nicht nur gegenwärtig auf mechanische Weise unerklärlich, sondern werde es auch immer bleiben, daß er nicht nur geschrieben hatte: ‚Ignoramus', sondern ‚Ignorabimus'.[1]) Dafür wurde er „als zur schwarzen Bande gehörig denuncirt" und mit solcher Bitterkeit angegriffen, daß er sich zu der Erwiderung aufstacheln ließ, jene Fanatiker zeigten auf's Neue, „wie nahe bei einander Despotismus und äußerster Radikalismus wohnen".[2]) Es war aber leichter, ihn so herunterzumachen, als aus seinem Dilemma zwischen Pyrrhonismus und Supernaturalismus zu entschlüpfen.

Freilich glaubten einige seiner Gegner einen ‚Ausweg' gefunden zu haben, indem sie unsere Sinnesempfindungen und Ideen einfach mit den Bewegungen der Gehirnmoleküle identificirten. Damit wären jene als rein physische Veränderungen hingestellt und könnten nun ohne weitere Schwierigkeit als Wirkungen rein physischer Ursachen angesehen werden. Somit blieben im Weltall wirklich nur Stoff und Stoffbewegungen übrig, und das Räthsel der Entstehung des

---

[1]) „Gegenüber dem Räthsel aber, was Materie und Kraft seien, und wie sie zu denken vermögen, muß er (der Naturforscher) ein für allemal zu dem viel schwerer abzugebenden Wahrspruch sich entschließen: ‚Ignorabimus'". Ueber die Grenzen, S. 51.

[2]) Die sieben Welträthsel, S. 72.

Immateriellen wäre auf die einfachste Weise durch das Verschwinden desselben gelöst.

Nur führt dieser ‚Ausweg' in eine Gegend, die ganz anders aussieht, als seine Befürworter sich wünschen. Die unbedingte Gleichsetzung der Gedanken mit der Materie oder mit Bewegungen derselben mündet mit logischer Nothwendigkeit nicht im Materialismus, sondern vielmehr im Idealismus. Das Erkennen ist keine physische, sondern eine psychologische Thatsache; die Sinnesempfindungen und Wahrnehmungen, welche man gewöhnlich als das Substrat des Erkennens ausgiebt, das sich mit diesen beschäftigende Nachdenken und die aus dem Nachdenken entstehenden Ideen, das alles sind Thatsachen des Bewußtseins. Nun haben ja die Gegner des Idealismus (zu denen selbstverständlich die Materialisten in erster Linie zu rechnen sind) stets behauptet, die Materie sei etwas von unseren Ideen qualitativ durchaus verschiedenes. Die Materialisten mögen freilich der Ansicht sein, daß lediglich stoffliche Veränderungen die Ursachen unserer Ideen und Sinnesempfindungen sind; allein in der Regel lehren sie gleichzeitig mit gutem Bedacht, daß diese stofflichen Veränderungen selbst mit den von ihnen verursachten Sinnesempfindungen und Ideen keine Wesensgemeinschaft haben. Diejenige Schule, welche nach allgemeinem Urtheil am meisten Recht hat, im Namen der Naturwissenschaft zu sprechen, lehrt hierüber, daß unsere Ideen nur Sinnbilder sind, welche dem versinnbildlichten Stoffe durchaus nicht gleichen. „Die Sinnesempfindungen," schreibt Helmholtz, „sind uns nur Symbole für die Gegenstände der Außenwelt und entsprechen diesen etwa so, wie der Schriftzug oder Wortlaut dem dadurch bezeichneten Dinge. Sie geben uns zwar Nachricht von den Eigenthümlichkeiten

der Außenwelt, aber nicht bessere, als wir einem Blinden durch Wortbeschreibungen von der Farbe geben."[1]) Aehnlich drückt sich Herbert Spencer aus: „Keine Beziehung im Bewußtsein kann ihrer Quelle außerhalb desselben gleichen oder auch nur verwandt sein."[2])

Der Idealismus dagegen, wie ihn z. B. der Bischof Berkeley vertreten hat, bestreitet jede derartige „Doppelexistenz der sinnlichen Gegenstände".[3]) Er erklärt die ‚Sinnbilder' für die Realitäten, und die unbekannten Gegenstände, welche, obwohl durch dieselben versinnbildlicht, ihnen nicht gleichen sollen, verweist er unter die Erfindungen der Philosophen. Berkeley faßt die Summe seiner Lehre in seinem dritten ‚Dialog zwischen Hylas und Philonous' in den Ausspruch zusammen, er stimme mit den Ungebildeten in der Ansicht überein, „daß die unmittelbar wahrgenommenen Dinge die wirklichen sind", und mit den Philosophen in dem Gedanken, „daß die unmittelbar wahrgenommenen Dinge Ideen sind, welche nur im Geiste existiren".

Es wird allgemein zugegeben, daß die Beweisgründe, welche Berkeley zur Unterstützung dieses seines End-Schlusses beibringt, zum Theil durch die Vernunft nicht zu widerlegen sind.[4]) Seine philosophischen Gegner müssen sich da-

[1]) Ueber Goethe's naturwissenschaftliche Arbeiten. Vortrag, gehalten im Frühling 1853 in der Deutschen Gesellschaft zu Königsberg. Vorträge und Reden. Bd. I, S. 19.

[2]) Principles of Psychology. Vol. II, § 472.

[3]) A Treatise of the Principles of Human Knowledge. Werke ed. Fraser, Vol. I, pag. 200.

[4]) Herbert Spencer wird in seiner gekünstelten Widerlegung des Idealismus (Band II seiner Psychology) ganz warm in seinem Angriff auf die Tyrannei der Vernunft, wie sie sich in diesem Streite gezeigt habe. „Das vernünftige Denken nimmt nachgerade einen ganz ungebühr-

her auf die Thatsache zurückziehen, daß wir uns offenbar bewußt sind, unter dem Drucke einer Nothwendigkeit zu handeln, wenn wir als Ursachen unserer Sinnesempfindungen und Ideen materielle Dinge annehmen, die von denselben ihrem Wesen nach ganz verschieden sind. Ist aber der extreme Materialismus wahr, so ist eine solche Annahme ganz überflüssig. Denn wenn derselbe die geistigen Vorgänge mit gewissen stofflichen gleichsetzt, so zwingt ihn die Logik auch andererseits zuzugeben, daß eben diese stofflichen Vorgänge mit geistigen identisch sind. Sind alle Ideen Stoffbewegungen, so kann man der Umkehrung dieses Satzes auch nicht mehr ausweichen: Einige Stoffbewegungen sind Ideen. Und hat die Wissenschaft Recht mit ihrem Glauben, daß alle Stoffbewegungen Kundgebungen einer und derselben Kraft sind, die uns nur unter verschiedenen Formen erscheint, so sind alle Stoffbewegungen ihrem Wesen nach Ideen. Das ist aber purer Idealismus. Jede Theorie, welche die Ideen mit stofflichen Vorgängen gleich setzt, läuft demnach schließlich darauf hinaus, daß die Ideen bleiben und der Stoff verschwindet.

An dem Streit, der an die Veröffentlichung jener Abhandlungen Du Bois-Reymond's anknüpfte, betheiligte sich auch Häckel, in dessen Werken die offene Feindseligkeit

---

lichen Grad von Glauben in Anspruch." „Es besteht eine förmliche Ehrfurcht vor der Vernunft und mancher geräth dadurch auf den Irrweg, ihren Bereich für unbegrenzt zu halten." „Anderen Aberglauben hat die Vernunft erstickt, schließlich macht sie sich selbst zum Gegenstand des Aberglaubens." Er beschreibt den vorliegenden Streit als den „Prozeß der Vernunft gegen die sinnliche Wahrnehmung" und behauptet, der Anspruch der ersteren auf größere Zuverlässigkeit sei gänzlich ungerechtfertigt. Principles of Psychology. Part. VII. Chapt. II.

gegen den Gottesglauben ja einen sehr hervorstechenden Zug bildet. Um das Räthsel der Entstehung des Bewußtseins seiner Lösung näher zu bringen, schlägt er folgendes Postulat vor:[1]) „Jedes Atom besitzt eine inhärente Summe von ‚Kraft', und ist in diesem Sinne ‚beseelt'. Ohne die Annahme einer ‚Atom-Seele' sind die gewöhnlichsten und allgemeinsten Erscheinungen der Chemie unerklärlich. Lust und Unlust, Begierde und Abneigung, Anziehung und Abstoßung müssen allen Massen-Atomen gemeinsam sein; denn die Bewegungen der Atome, die bei Bildung und Auflösung einer jeden chemischen Verbindung stattfinden müssen, sind nur erklärbar, wenn wir ihnen Empfindung und Willen beilegen".

Häckel beschuldigte Du Bois-Reymond des Jesuitismus,[2]) weil er behauptet hatte, die Entstehung des Bewußtseins werde sich nie mechanisch erklären lassen. Der letztere erwiderte darauf sehr treffend mit der Frage: warum es Häckel

---

[1]) Ernst Häckel, die Perigenesis der Plastidulen oder die Wellenzeugung der Lebenstheilchen. Ein Versuch zur mechanischen Erklärung der elementaren Lebensvorgänge. Berlin 1876, S. 38.

Das Häckel'sche Buch hat mir nicht vorgelegen. Ich entnehme das Citat aus Du Bois-Reymond: Die sieben Welträthsel, S. 78 f. Anm. d. Uebers.

[2]) Dieser Kosename scheint bei gewissen deutschen Materialisten recht beliebt zu sein zur Bezeichnung von Ansichten, die von den ihrigen abweichen. Du Bois-Reymond selber wendet ihn auf alle diejenigen an, welche es wagen, in diesem Streit für den christlichen Glauben einzutreten. Im Vorwort zur zweiten Auflage der ‚zwei Vorträge' läßt er sich folgendermaßen aus: „Zu Naturforschern und Philosophen gesellten sich sogar, um meine Aufstellungen anzugreifen, mit offenem Visir kämpfend katholische, mit geschlossenem, jedoch leicht kenntlich, protestantische Jesuiten". S. 7.

für jesuitisch halte, die Möglichkeit der Erklärung des Bewußtseins aus Anordnung und Bewegung von Atomen zu leugnen, da er doch selber nicht daran denke, das Bewußtsein so zu erklären, sondern es als nicht weiter zergliederbares Attribut der Atome postulire.[1]) Er wirft seinem Gegner vor, er sündige wider eine der ersten Regeln des Philosophirens: ‚Entia non sunt creanda sine necessitate'; „denn wozu Bewußtsein, wo Mechanik reicht? Und wenn Atome empfinden, wozu noch Sinnesorgane"?[2]) Uebrigens erinnert er ihn, daß die zahllosen ‚Atom-Seelen' uns zur Erklärung des einheitlichen Bewußtseins des Gesammtgehirns gar nichts helfen.

Es ist sonderbar, daß Häckel sich einredet, er habe durch obige Theorie einen Damm gegen den Supernaturalismus aufgeworfen. Diese Theorie giebt ja die Möglichkeit einer Einwirkung des Willens auf die Natur zu, ja sie bezeichnet geradezu die kausale Thätigkeit des Willens als die einzige Erklärung der Anziehung und Abstoßung unter den Atomen und der Molekular-Bewegungen, welche die Chemie erforscht hat. Die neuere Naturwissenschaft betrachtet nun sämmtliche Erscheinungen als auflösbar in diese grundlegenden Atomen-Bewegungen. Die Anerkennung des Willens als erster Ursache und Erklärung aller stofflichen Erscheinungen wäre demnach nur die nothwendige Fortbildung jener Theorie. Da aber die Vielfältigkeit seiner ‚Willen' zur Erklärung der Einheit und Ordnung in der Natur nicht das geringste beiträgt, so würden auch diese Charakterzüge wiederum eine Erklärung erheischen. Hat man aber

[1]) Die sieben Welträthsel, S. 80.
[2]) Die sieben Welträthsel, S. 79.

erst den Willen als einzige Ursache zur Erklärung der Bewegung anerkannt, so wird man die Erklärung der Ordnung und Einheit in den Bewegungen des Weltganzen auch in derselben Richtung zu suchen haben. Damit wäre für den Analogiebeweis, welcher auf einen bewußten Willen als erste Ursache des ganzen Kosmos zurückschließt, eine Grundlage gewonnen, so weit als das Weltall.

Im Gegensatz dazu leugnet Du Bois-Reymond, wie wir schon sahen, die Möglichkeit einer Einwirkung des Willens auf die Materie auf's hartnäckigste. Er ist in dieser Beziehung also weit materialistischer als Häckel. Zwar giebt er zu, daß die erste Entstehung der Bewegung nicht mechanisch zu erklären ist, aber er wirft sich lieber dem Pyrrhonismus in die Arme, als daß er an die Möglichkeit denkt, die erste Bewegung könnte durch einen Willen hervorgerufen sein. So schiebt er die Frage nach der Entstehung von Kraft und Bewegung als unlöslich bei Seite, betrachtet aber weiterhin die fortlaufende Uebertragung und Umbildung derselben als rein mechanisch und bestreitet entschieden, daß Wille oder bewußter Verstand auch nur das kleinste Stofftheilchen in Bewegung zu setzen oder seine Bewegungsrichtung im geringsten zu ändern vermag. Da er, wenn nicht den Worten, so doch der Sache nach, den Grundsatz aufgestellt hat, daß, wo Bewußtsein anfängt, Wissenschaft aufhört, hält er es für nothwendig, die Einwirkung jeder Art von Bewußtsein auf die Körperwelt gänzlich auszuschließen, um der Wissenschaft ein Gebiet ihrer Thätigkeit zu retten. Ähnlich wie Clifford und andere Führer jener Schule sieht er ganz klar ein, daß nur ein einziger Fall solcher Einwirkung auf irgend einem Punkte zugegeben zu werden braucht, um ein für allemal den Grundsatz festzu-

stellen, daß das Bewußtsein die Macht dazu besitzt. Lange nimmt in seiner ‚Geschichte des Materialismus'[1]) auf diese Streitfrage Bezug und schreibt: „Wenn auch nur ein einziges Gehirnatom durch die ‚Gedanken' auch nur um den millionten Theil eines Millimeters aus der Bahn gerückt werden könnte, welche es nach den Gesetzen der Mechanik verfolgen muß, so würde die ganze Weltformel nicht mehr passen und nicht einmal mehr Sinn haben. (NB. Von Lange selbst gesperrt.) Die Handlungen des Menschen aber, auch z. B. der Soldaten, welche bestimmt wären, das Kreuz auf die Sophien-Moschee zu pflanzen, ihrer Feldherren, der betheiligten Diplomaten u. s. w. — alle diese Handlungen folgen, naturwissenschaftlich betrachtet, nicht aus ‚Gedanken', sondern aus Muskelbewegungen, sei es nun, daß diese dienen, einen Marsch zu machen, ein Schwert zu ziehen, oder eine Feder zu führen, ein Kommandowort erschallen zu lassen oder den Blick auf einen bedrohten Punkt zu richten. Die Muskelbewegungen werden durch Nerventhätigkeit ausgelöst; diese stammt aus den Hirnfunktionen und diese sind durch die Struktur des Hirns, durch die Leitungsbahnen, die Atombewegungen des Stoffwechsels u. s. w. unter dem hinzutretenden Einflusse der centripetalen Nerventhätigkeit vollständig bestimmt. Man muß sich eben klar machen, daß das Gesetz der Erhaltung der Kraft im Innern des Gehirns keine Ausnahme erleiden kann, wenn es nicht total sinnlos werden soll, und man muß sich zu dem Schlusse erheben können, daß also das ganze Thun und Treiben der Menschen, des Einzelnen, wie

[1]) Lange, Geschichte des Materialismus. — Buch II, S. 155.

der Völker, durchaus so vor sich gehen könnte, wie es wirklich vor sich geht, ohne daß übrigens auch nur in einem einzigen dieser Individuen irgend etwas wie Gedanke, Empfindung u. s. w. vor sich ginge."

Damit haben wir nun wohl in deutlichen Umrissen vor uns, was einige der bedeutendsten Gegner der theistischen Weltanschauung — Leute, die im Namen der Naturwissenschaft zu sprechen behaupten — für „die beständige Gebietserweiterung dessen, was wir Materie und Kausalität nennen", in Anspruch zu nehmen gesonnen sind. Wir können jetzt genau erkennen, wie weit sie die „gleichzeitige allmähliche Verbannung von Begriffen, wie ‚Geist' und ‚Willensfreiheit' aus jeder menschlichen Gedankensphäre" treiben möchten. Es wird gut sein, wenn wir uns von vornherein klar darüber werden, in wie weit diese Theorie, wenn sie wahr wäre, unsere Anschauung von der Wirksamkeit Gottes und des menschlichen Geistes berühren würde. Für die letztere, die Thätigkeit des Menschengeistes, läßt sie überhaupt gar keinen Raum. Wenn wir Eisenbahnen, Dampfschiffe und Fabriken dem fruchtbaren Menschengeiste zuschreiben, so machen wir uns nach dieser Theorie eines ebenso großen Irrthums schuldig, wie der tolle Astronom in Swift's Satire, welcher sich einbildete, er lenke die Bewegungen der Himmelskörper durch seine Wachsamkeit und Sorgfalt. Eisenbahnen, Dampfschiffe und Fabriken wären auch dann gebaut, wenn wir überhaupt keinen Geist besäßen, gerade wie die Sterne an Ort und Stelle geblieben sein würden, wenngleich jener Astronom seine Aufmerksamkeit von ihnen abgewandt hätte. Einem Geiste, der mit der richtigen astronomischen Wissenschaft vertraut ist, erzählen, wie Comte prahlt, die Himmel nur die Ehre der Hipparchus, Kepler, Newton und aller

Uebrigen, welche zur Erforschung der bezüglichen Gesetze beigetragen haben. Ist aber der Automatismus wahr, so ergiebt sich gerade das Gegentheil: Die Ehre der Hipparchus, Kepler, Newton ꝛc. ist unwiderbringlich dahin. Denn nicht Hipparchus' Geist hat uns mit dem Vorrücken der Tag- und Nachtgleichen bekannt gemacht; nicht Newton's Gedanken haben die Abfassung seiner Principia veranlaßt, und ebensowenig ist Kepler durch sein Denken zur Aufstellung der nach ihm benannten Gesetze gebracht worden. Alle diese Denker waren nur bewußte Automaten; und das Ergebniß würde auch dann dasselbe sein, wenn sie bewußtlose Automaten gewesen wären. So schließt diese Lehre allerdings jeden Einfluß des Menschengeistes auf die Natur unbedingt aus. Dagegen schließt sie keineswegs die Möglichkeit aus, daß dieser ganze ungeheure Mechanismus, die Werke der Natur, wie alles, was wir bislang als Leistungen des Menschen anzusehen pflegten — daß die natürliche Kausalitätskette, welche sich durch alle Zeiten erstreckt, anfänglich durch einen göttlichen Willen geplant und verursacht ist. Wohl kann der Mensch, mitten in dieser Kette stehend, auf allen Seiten von ihr umgeben, ihre Glieder nicht durchbrechen; aber ihr Vorhandensein kann keinen direkten Beweis liefern, daß nicht göttliche Thätigkeit sie am Anfang gebildet hat. Allerdings aber würde diese Lehre unsere Gottesbeweise insofern berühren, als sie den Beweis aus der Analogie unseres eigenen Geistes zerstören müßte.

Ehe wir nun untersuchen, ob sich gegen die Theorie, nach welcher der Mensch ein bewußter Automat ist, direkte Gegengründe vorbringen lassen, wollen wir dieselbe seitlich beleuchten, indem wir sie der Leibniz'schen Theorie gegenüber stellen. Dieser Philosoph glaubte ebenso fest, wie

Du Bois-Reymond oder Lange, daß der Menschengeist auf die natürliche Kausalitätskette keinen Einfluß habe; allein er hielt zugleich dafür, daß auch die geistige Kausalitätskette durch die Materie nicht berührt werde; beide Reihen sind nach ihm unabhängig von einander, aber sie entsprechen einander. Letzteres erklärt er durch seine Lehre von der ‚prästabilirten Harmonie',[1]) welche der Schöpfer beider Reihen hergestellt habe. Er vergleicht jene beiden Reihen mit zwei nicht in Verbindung stehenden Uhren, welche so konstruirt sind, daß im gleichen Augenblick die eine die Stunde schlägt, während die andere sie zeigt.

Der materialistische Automatismus unterscheidet sich von dem Leibniz'schen dadurch, daß er den Begriff der prästabilirten Harmonie fallen läßt und nur die materielle Reihe als unabhängig, die geistige dagegen als abhängig betrachtet.

Hätte nun Leibniz dies Lehrstück blos aus theologischen oder metaphysischen Vorurtheilen aufgenommen, so könnte dasselbe zweifelsohne einfach aufgegeben werden, ohne daß an dem Einklang und der Folgerichtigkeit seiner Theorie im übrigen etwas geändert würde. So steht die Sache aber nicht. Vielmehr haben jene Thatsachen des Bewußtseins, welche, wie wir sahen, weder geleugnet noch übersehen

---

[1]) Nach Leibniz folgen Seele und Leib des Menschen je einem besonderen Kausalitätsgesetze; weder können die Vorstellungen der Seele den Leib, noch die Bewegungen des Leibes die Seele irgendwie beeinflussen. Aber der Schöpfer hat es von Anfang so geordnet, daß Leib und Seele, und ebenso Bewegungen und Vorstellungen zusammen stimmen, so daß z. B., wenn ich — d. h. meine Seele — beabsichtige, eine Hand zu erheben, der Leib auch genau in demselben Augenblick die beabsichtigte Bewegung ausführt, obwohl die Seele ihn ganz und gar nicht beeinflussen kann. Dies Verhältniß bezeichnet Leibniz als eine von Gott vorausbestimmte (prästabilirte) Harmonie. Anm. d. Uebers.

werden können, also gebieterisch Berücksichtigung fordern, Leibniz zur Aufstellung seiner prästabilirten Harmonie gezwungen. Daher ist es nicht so leicht, diesen Theil seiner Lehre fallen zu lassen und doch den Rest ohne Einbuße festzuhalten. Denn wenn die natürliche Reihe für die geistige zur Ursache werden kann, aber nie umgekehrt die geistige zur Ursache für die natürliche, so haben wir hier Wirkung ohne Gegenwirkung, so daß — mag das auch paradox klingen — die Leibniz'sche Lehre viel besser mit der Lehre von der Erhaltung der Kraft stimmt, als die moderne Fortentwickelung derselben.

Das wird noch klarer werden, wenn wir einen Vergleich hinzunehmen, welchen Huxley eigens zur Empfehlung des neuen Automatismus erfunden hat. Er vergleicht nämlich das thierische Bewußtsein mit einer Dampfpfeife, welche auf das Arbeiten der Maschine keinerlei Einfluß hat, und unser menschliches Bewußtsein mit dem Ton einer Glocke, wenn die Uhr schlägt.[1]) Ein Augenblick des Nachdenkens lehrt aber, daß der Ton der Glocke und der der Pfeife wenigstens soviel mit dem Arbeiten der bezüglichen Maschinen zu thun haben, daß sie ihnen einen kleinen Theil der zur Verfügung stehenden Triebkraft entziehen. Und wenn auch die so entzogene Kraft vielleicht die Maschine nicht weiter beeinflußt, so beeinflußt sie doch die natürliche Welt außerhalb derselben; nichts geht davon verloren, sie wird ein Glied in der natürlichen Kausalitätskette, sonst stände der ganze Vorgang mit der Lehre von der Kraftерhaltung nicht im Einklang. Der Automatismus aber lehrt ja gerade,

---

[1]) The Hypothesis, that Animals are Automata, by Prof. Huxley. — Fortnightly Review, Nov. 1874, pag. 575 f.

daß unser Bewußtsein kein Glied in jener Kette ist und weder innerhalb noch außerhalb des menschlichen Körpers, mit dem es scheinbar verbunden ist, irgend welche Wirkung haben kann. Die Reihe geistiger Art besteht aus Folgen, welche niemals ihrerseits Ursachen werden können; denn man spricht ihnen nicht nur jeden Einfluß auf die natürliche, sondern, wie es scheint, auch auf ihre eigene Reihe ab. Die geistigen Veränderungen in jedem gegebenen Augenblick sind nämlich, wie man es darstellt, nur Begleiterscheinungen der gleichzeitigen physischen Veränderungen und von den letzteren ganz und gar bestimmt, während diese wiederum durch die Lage der Dinge bestimmt werden, welche ihnen in der materiellen Ursachenreihe vorausgingen.

Die Vorkämpfer dieser Richtung schmeicheln sich offenbar, ihre Lehre festgestellt zu haben, wenn sie nachweisen, daß es in der natürlichen Reihe eine Kausalitätskette giebt und dann weiter zeigen, daß dieselbe scheinbar mit den geistigen Vorgängen in Verbindung steht. So sagt z. B. Lange:[1]) „Die durchgängige Abhängigkeit des Geistigen vom Physischen wird behauptet werden müssen, sobald einerseits erwiesen ist, daß beide Erscheinungen vollkommen korrespondiren und andererseits, daß die physischen Vorgänge strengen und unwandelbaren Gesetzen folgen, die lediglich ein Ausdruck von Funktionen der Materie sind". Die Frage, ob es nicht vielleicht auch auf der anderen Seite direkte Beweisgründe giebt — Beweisgründe, welche darthun, daß unsere Vorsätze als Ursachen oder Antecedentien anerkannt werden müssen, mag die Erklärung dafür noch so schwierig sein — scheint er für ganz überflüssig zu halten. Diese Frage unter-

[1]) Geschichte des Materialismus, Buch II, S. 157.

lassen, heißt aber die Zeugen nur einer Partei verhören. Wir haben daher zu untersuchen: Besitzen wir nicht in der geistigen Reihe ebenso zwingende Gründe für eine Aufeinanderfolge von Ursachen und Wirkungen, oder vorausgehenden und nachfolgenden Erscheinungen wie in der physischen?

Was die Aufeinanderfolge in der physischen Reihe angeht, so hat schon Hume die Bemerkung gemacht, daß ein physischer Gegenstand durch seine sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften niemals die Wirkungen enthüllt, die aus ihm entspringen können; daß es uns demnach ohne Erfahrung unmöglich ist, über diese Wirkungen Vermuthungen anzustellen. „Auch nachdem wir an einem Beispiel oder einem Versuch beobachtet haben, daß ein bestimmtes Ereigniß auf ein bestimmtes anderes folgt, haben wir noch kein Recht, eine allgemeine Regel aufzustellen oder vorauszusagen, was in gleichen Fällen geschehen wird. Mit gutem Grunde gilt es als eine unverzeihliche Verwegenheit, den ganzen Gang der Natur nach einem einzigen Versuche zu beurtheilen und wäre derselbe auch noch so genau und sicher".[1]) Etwas vorher heißt es in derselben Abhandlung: „Alle Ereignisse scheinen ganz locker und zusammenhangslos neben einander zu stehen. Wohl folgt eins auf das andere, aber ein Band zwischen ihnen vermögen wir nirgends zu entdecken". Reden wir also zwar von Ursache und Wirkung, so sehen wir doch in Wirklichkeit nur Vorausgehendes und Nachfolgendes; nur die Gewöhnung läßt uns irgend welche zwei Erscheinungen in ursächlicher Verbindung erblicken; nur die Gewöhnung macht, daß wir beim Wahrnehmen der ersten das Auftreten der zweiten erwarten. Die Thatsachen, auf

[1]) Hume, on ‚The Idea of Necessary Connection'.

welche Hume hiedurch aufmerksam gemacht hat, liegen so klar auf der Hand, daß auf physischem Gebiet es Niemandem einfällt, seinen Schluß zu bestreiten. In der sogenannten empirischen Schule gilt es als anerkannte Thatsache, daß Ursache und Wirkung nichts anderes bedeuten, als Antecedens und Konsequens. Man setzt wohl bisweilen das Eigenschaftswort „unveränderlich" hinzu. Da die Empiriker indeß den Gedanken an eine nothwendige Verbindung abweisen, kann diese Phrase nur bedeuten, daß die Aufeinanderfolge unverändert gewesen ist, soweit unsere Erfahrung reicht.

Wenden wir uns nun zu der geistigen Reihe. Ein großer Maler plant ein Original-Gemälde. Er will eine Figurengruppe oder eine Landschaft zeichnen, die er nie mit Augen gesehen hat. Während er es entwirft, weiß er im Voraus, daß er seinerzeit die Verwirklichung seines Planes vermittels des Gesichtssinnes wahrnehmen wird. Oder: Ein bedeutender Komponist weiß lediglich vermöge des geistigen Antecedens, wie seine Musik klingen wird, wenn man sie spielt und hört.[1]) Offenbar muß in diesen Fällen zwischen

[1]) Man mag hier einwenden, dies sei nicht die unmittelbare Folge; vielmehr sei der Plan des Künstlers nur die Ursache der geschriebenen Partitur, und diese wieder sei die Ursache der Aufführung, welche bei der Zuhörerschaft einen bestimmten Erfolg hervorbringt. Um die Stichhaltigkeit dieses Einwandes richtig zu beurtheilen, müssen wir uns sorgfältig hüten, daß wir die geistige und die physische Reihe nicht durcheinander bringen. Meint man die unmittelbare Folge in der physischen Reihe, so hat die Partitur keinen Anspruch, als solche zu gelten; denn ehe sie niedergeschrieben wurde, sind schon Muskel- und Nervenbewegungen, ja auch eine lange Reihe von Bewegungen der Gehirnmoleküle eingetreten. Aber man kann doch diese Bewegungen der Moleküle nicht für die Wirkung oder die Folge in der geistigen Reihe ausgeben, auf welche es der Komponist abgesehen hatte. Sein Zweck ist, seine Idee musika-

dem Voraufgehenden und Nachfolgenden eine Aehnlichkeit vorhanden sein. Das Fehlen dieser Aehnlichkeit in der physischen Reihe ist eben einer von den Punkten, auf welche Hume aufmerksam machte, um zu beweisen, daß alle Ereignisse ganz locker und zusammenhangslos nebeneinander stehen. Und diese Fähigkeit des Vorhersagens eignet ja keineswegs nur den Genies, nein, wir besitzen sie Alle. Gerade weil sie so allgemein ist, vergessen wir leicht, wie wunderbar sie ist. Jede Stunde, ja jede Minute fassen wir künftige Bewegungen oder Handlungen in's Auge, und das Ergebniß bestätigt unsere Erwartung. Der ganze Lebensverkehr ruht auf dieser Gabe der Vorausbestimmung, ohne sie könnte man weder eine Verabredung innehalten, noch einer Verpflichtung nachkommen.

Denken wir uns einmal — wenn etwas Derartiges sich denken läßt, — die Wissenschaft vermöchte uns eine so genaue Kenntniß der Hirnmoleküle zu vermitteln, daß wir aus ihrer Beschaffenheit folgern könnten, was wir in einer Minute (von längeren Zeiträumen garnicht zu reden) thun würden, so würde man das als eine überaus wichtige Bestätigung für die Verbindung physischer Antecedentien und Folgen ansehen, und zwar mit Recht. Nun besitzen wir aber diese Gabe, die Zukunft vorauszusehen, bereits vermöge unserer Kenntniß der geistigen Reihe. Comte erklärt die Fähigkeit des Vorauswissens für das große Ziel und zu-

---

lisch zu vermitteln. Dieser Zweck wird nicht vollständig erreicht, ehe die Musik zu Gehör kommt. Wenn er aber erreicht ist, tritt die Aehnlichkeit der Ursache und der Wirkung zu Tage. Das Argument im Texte stützt sich eben auf diese Aehnlichkeit als den Beweis dafür, daß die Idee wirklich vermittelt, und folglich auch der Zweck des Komponisten beim Entwurf seines Planes, wirklich erreicht wird. Anm. d. Verf.

gleich für den Prüfstein der Wissenschaft. Nach ihm hat sie die Aufgabe „zu sehen, um vorauszusehen". Gleichzeitig verwirft er die Psychologie als unfruchtbar. Und doch würde ein scharfsichtiger Entdecker, ein Newton der Psychologie, der uns die besprochene Fähigkeit gewonnen hätte, nicht nur unter die größten Wohlthäter der Menschheit gerechnet werden müssen, sondern er würde auch den Anspruch der Psychologie auf Anerkennung als Wissenschaft, und zwar als eine der nützlichsten Wissenschaften, ein für allemal begründet haben. Ist denn eine Methode deshalb weniger werthvoll, weil sie mühelos Erfolge zeitigt und dieselben Jedermann zuwendet?

Aber — so wendet man ein — wie oft dringt unser Wille nicht durch; wie oft gehen unsere Voraussetzungen nicht in Erfüllung; wie oft versprechen wir etwas, ohne es halten zu können! Wie kann also der Wille als unveränderliches Antecedens gelten? Warnt nicht St. Jacobus vor zuversichtlichem Voraussagen des Zukünftigen? Sagt er nicht: „Die ihr nicht wisset, was morgen sein wird?" Allerdings! Aber was heißt das weiter, als daß er uns daran gemahnt, daß wir nicht allmächtig und von Umständen nicht unabhängig sind. Kennen wir denn irgend ein physisches Antecedens, welches allmächtig und von Umständen nicht abhängig wäre? Du Bois-Reymond spricht an einer schon angeführten Stelle von Astronomen, die den Tag voraussagen, an dem ein Komet aus den Tiefen des Weltraumes am Himmelsgewölbe wieder auftaucht. Darin liegt aber, das wissen wir Alle, etwas rhetorische Uebertreibung. Kein Astronom würde so zuversichtlich bis auf den Tag die Rückkehr eines fernen Kometen voraussagen; denn er kann ja nicht wissen, welche Unfälle demselben bei seiner

Reise durch den Weltraum begegnen und sein Wiederauftauchen verzögern, ja ganz vereiteln mögen. Das ist kein Vorwurf für die Astronomie. Die Astronomen begnügen sich gern damit, die Zukunft mit bedingter Sicherheit vorauszusagen und unerwartete Zufälle in Rechnung zu ziehen. Und in anderen Zweigen der Wissenschaft ist dies Element der Unsicherheit noch viel bedenklicher. Genau so steht es mit unserem sonstigen Vorauswissen. Freilich wissen wir nicht, was morgen sein wird, aber tägliche Erfahrung lehrt uns, daß wir mit bedingter Gewißheit sprechen dürfen: „So der Herr will und wir leben, so wollen wir dies oder jenes thun". Wir rechnen darauf, daß ein Antecedens unwandelbar ist, wenn das erwartete Konsequens immer darauf folgt, vorausgesetzt, daß kein Hinderniß eintritt und daß die erforderlichen Bedingungen vorhanden sind. In anderem Sinne ist auch kein physisches Paar von Antecedens und Konsequens unwandelbar, und in diesem Sinne ist unser Wille ein unwandelbares Antecedens.[1])

---

[1]) Sollte man einwenden, daß, wenn wir alle Umstände, die eine gegebene physische Lage bestimmen, zu kennen und zu berücksichtigen im Stande wären, wir dann ein Antecedens erhalten würden, dessen Konsequens wir mit unfehlbarerer Sicherheit voraussagen könnten, so ist die Antwort: In diesem Einwand gebraucht man das Wort Antecedens in ganz anderem Sinne, als es sonst gebraucht wird, wenn man davon spricht, daß nach unserer Beobachtung auf dasselbe Antecedens immer dasselbe Konsequens gefolgt ist. Dies Antecedens wird durch alle bekannten wie unbekannten Umstände in der Welt hergestellt, welche das Auftreten des entsprechenden Konsequens möglicherweise beeinflussen können. Da verbietet uns doch unser beschränktes Wissen die Annahme, daß alle diese Umstände rein physischer Art sein müssen. Und fragen wir doch weiter: Woher wissen wir denn, daß dies Antecedens mit irgend einem bestimmten Konsequens in nothwendiger Beziehung steht? Nehmen wir Antecedens in diesem Sinne, so ist es

Hume's Urtheil über Berkeley war sehr einfach: „Alle seine Gründe lassen zwar keine Wiederlegung zu, aber sie überzeugen auch nicht. Sie erzeugen nur jene momentane Betroffenheit, Unschlüssigkeit und Verwirrung, welche das Ergebniß des Skeptizismus ist".[1])

---

keineswegs sicher, daß dasselbe Antecedens im ganzen Universum je zweimal vorgekommen ist. Jedenfalls ist noch nie Jemand in der Lage gewesen, seine Wiederholung zu beobachten. Unsere etwaigen Ansichten darüber können also von früher gemachten Erfahrungen nicht abgeleitet sein. Das obige Argument sucht den Nachweis zu führen, daß, wenn wir bei den von uns beobachteten Antecedentien und Folgen bleiben und die nicht beobachteten bei Seite lassen, wir weit mehr Grund haben, unsere Willensabsichten für unwandelbare Antecedentien zu halten als die physischen, so weit wir dieselben haben beobachten können. Der Einwand, mit dem wir uns hier beschäftigen, gründet sich übrigens nicht nur auf die Beobachtung. Er geht von einer Hypothese aus, zu der man auf folgendem Wege gelangt: Man unterscheidet zwischen unseren Beobachtungen, geht von der Folge auf das Voraufgehende zurück und schließt: Wo die Folge anders ist, kann das, was voraufging, nicht wirklich dasselbe gewesen sein. Diese Schlußmethode ist ganz unerlaubt bei der Annahme, daß alle Ereignisse ganz ohne Zusammenhang sind, und daß nur die Gewöhnung uns verleitet, eine Verbindung zwischen ihnen uns einzubilden. Zu rechtfertigen ist sie nur, wenn man die Lehre von wirkenden Kräften als wahr gelten läßt. Zugestandenermaßen fließt aber unser Glaube an dynamische Kausalität aus unserem Bewußtsein von der Wirksamkeit unseres Willens. Demnach liegt anscheinend gerade unsere Zuversicht, daß unser Bewußtsein uns die Wahrheit sagt, eben dem Beweise zu Grunde, der diese Zuversicht über den Haufen werfen soll. Anm. d. Verf.

[1]) Band II von Hume's Essays, Anmerkung zu Sektion XII: Of the Academical or Sceptical Philosophy.

Bekannt ist Byron's Glosse über Berkeley:

„Wenn Berkeley sagt: ‚Materie giebt es nicht',
Und es beweist, ich bitt' euch: Gebt nichts drauf!
Und hat der Mann ein noch so klug Gesicht,

Daß dies Urtheil nicht unbedingt richtig ist, beweisen die Idealisten durch ihr bloßes Vorhandensein; aber ohne Zweifel drückt es die innerliche Stellung Vieler zum Idealismus aus. Das kommt nicht blos davon, daß den Meisten der Idealismus mit der Stimme ihres eigenen Bewußtseins im Widerspruch zu stehen scheint, sondern noch mehr davon, daß man ihn gewöhnlich als schlecht vereinbar mit den Bestrebungen der Naturwissenschaft ansieht. Vergebens machen die Idealisten geltend, daß ihre Lehre nur übersinnliche Schlußfolgerungen abweise, aber die Grundbegriffe der Wissenschaften garnicht antaste. Man empfindet die Wohlthaten, welche die Naturwissenschaft der Menschheit erwiesen, die Ausdehnung unseres Welterkennens, welche sie zu Stande gebracht hat, so tief, daß mit jeder Generation die Zahl derer wächst, welche jede Theorie unerträglich finden, die mit ihr irgendwie in Konflikt zu gerathen, oder ihre, wie man meint, nothwendigen Voraussetzungen zu bestreiten scheint. Den Materialismus andererseits betrachten viele Gelehrte, trotz aller seiner Denkschwierigkeiten, als besonders günstig für ihre Bestrebungen und infolgedessen gilt er als

---

Und reicht der größte Denker nicht zu ihm hinauf,
Sagt mir: Wer glaubt ihm denn?" — — —

Diese Uebertragung verdanke ich Herrn Gymnasialdirektor Hollenberg, für dessen aufopfernde Unterstützung bei der Herstellung dieser deutschen Ausgabe überhaupt ich an dieser Stelle meinen wärmsten Dank aussprechen möchte. — Das englische Original lautet:

„When Bishop Berkeley said ‚there was no matter',
And proved it — 't was no matter what he said.
They say his system 'tis in vain to batter,
Too subtle for the airiest human head;
And yet — who can believe it? —" Anm. d. Uebers.

das Glaubensbekenntniß, welches für Männer der Praxis am besten paßt.

Ehe wir indeß den Materialismus — zu dem doch der Automatismus als wesentlicher Bestandtheil gehört — in diesem Lichte anschauen könnten, müßten wir vergessen haben, daß die Entdeckungen der Naturwissenschaft gerade vermittels des Geistes gemacht sind, und daß die Wissenschaft ihre Fortschritte eben geistigen Anstrengungen verdankt.

In einer seiner Laienpredigten beschreibt Huxley in der ihm eigenen lebendigen und eindringlichen Weise die ersten Anfänge der Königlichen Gesellschaft.[1]) Er schildert uns, wie vor mehr als 200 Jahren ein paar stille und gedankenvolle Gelehrte, welche in ihren Wohnungen abwechselnd zusammen zu kommen pflegten, sich zur Förderung der Naturwissenschaft zusammenschlossen. Er berichtet weiter, wie aus diesem ‚Senfkorn' ein Baum geworden ist, welcher Männern wie Vesalius und Harvey die Augen blenden würde. „Könnte der erste edle Präsident der Königlichen Gesellschaft die Oberwelt noch einmal besuchen," sagt er, „so würde er ohne viel Besinnen bald gewahren, daß alle jene Schiffskolosse, Eisenbahnen, Telegraphen, Fabriken, Buchdruckereien — lauter Dinge, ohne welche die moderne Gesellschaft nicht existieren könnte, ja in einen Urbrei von Fäulniß, Hunger und Armuth zurücksinken müßte — daß alle diese Säulen unseres Gemeinwesens nur die Blasen und Kreise auf der Oberfläche des großen Geistesstromes sind, von dem er und seine Genossen nicht mehr als die Quellen haben sehen dürfen, und dessen Quellen rein und unbefleckt zu erhalten, sie als ihre höchste und wichtigste Aufgabe erkannten."

[1]) Royal Society, etwa unserer ‚Akademie der Wissenschaften' vergleichbar. Anm. d. Uebers.

Es giebt kaum zwei Anschauungen, die nach Geist und Richtung einander so vollständig widersprächen, wie die, welche die ganze angezogene Rede durchzieht, und die Theorie desselben Gelehrten, daß die Seele mit allen ihren Gedanken, ihren Zwecken, ihrem Wissen nur wie die Glocke an der Uhr ist, welche tönt, wenn es schlägt, übrigens aber auf das Arbeiten der Maschine keine Einwirkung übt.[1]) In jener Rede wiederholt Huxley einmal um's andere, daß der Fortschritt der Naturwissenschaft die Ursache aller Errungenschaften des 19. Jahrhunderts ist; daß die Spinnmaschine, die Dampfpumpe, die Erleuchtung und Kanalisation unserer Städte nur die Uebertragung „jenes erstaunlichen geistigen Wachsthums" auf's praktische Leben bedeuten; daß die Gedanken derer, welche ihr Leben dem Studium der Natur widmen, einen großen geistigen Strom bilden, dessen Quellen rein und unbefleckt zu erhalten jene Väter unserer heutigen Wissenschaft als ihre heiligste Aufgabe betrachteten, einen Strom, mit welchem verglichen die vielgerühmten Triumphe unseres Zeitalters zu bloßen ‚Blasen und Kreisen auf der Oberfläche' herabsinken. Und nun stelle man daneben seine Automatenlehre: Welch ein Widerspruch! Und darüber kann doch kein Zweifel obwalten: Würde diese letztere Lehre wirklich geglaubt, so müßte sie auf die wissenschaftliche Forschung sowohl als auf jede andere menschliche Thätigkeit einen lähmenden Einfluß ausüben. Ist also der Idealismus in unserer praktischen Zeit deshalb in Mißkredit gekommen, weil er vermeintlich dem Studium der Natur nicht günstig ist, warum zieht man die gleiche Tendenz des Automatismus nicht ebensowohl in Betracht? Das dürfte schwer zu erklären

[1]) The Hypothesis, that Animals are Automata, pag. 576.

sein. Oder man müßte geltend machen, daß sich im entscheidenden Augenblick, wenn der Wille in Thätigkeit tritt, in Wirklichkeit niemand an jene Theorie kehrt, so daß sie verhältnißmäßig unschädlich bleibt.

Freilich könnten wir uns entschließen, von derartigen Erwägungen, als unberechtigt, ganz abzusehen und mit Huxley zu sagen, ‚die Folgen mögen für sich selbst aufkommen, höchstens kann ihre Tragweite uns veranlassen, den Denkprozeß, aus welchem sie hervorgehen, mit besonders peinlicher Sorgfalt zu prüfen'.[1]) Dann dürfen wir aber auch nicht mehr meinen, den Idealismus durch Hume's Redensart von Gründen, ‚welche keine Widerlegung zulassen, aber auch nicht überzeugen', abgethan zu haben, sondern wir haben die zwischen dem Materialismus und Idealismus streitige Frage als eine solche zu behandeln, die einzig und allein durch das vernünftige Denken entschieden werden muß.

Es kann nur wenig Zweifel darüber bestehen, welche dieser beiden Weltanschauungen als Siegerin aus diesem Kampfe hervorgehen würde. Will man sich auf den vermeintlichen Wahrspruch unseres Bewußtseins berufen, wonach wir in der äußeren Welt Dinge wahrnehmen, welche ganz anderen Wesens sind als der wahrnehmende Geist oder die Gedanken, Ideen und Sinnesempfindungen, deren wir uns bewußt werden, so widerspricht dieser Wahrspruch dem Materialismus in ebenso hohem Grade wie dem Idealismus. Behandelt man aber das Bewußtsein als Täuschung und betrachtet Geist und Materie als identisch, so zieht man gerade durch dieses Verfahren den Gegnern des Idealismus den Boden unter den Füßen weg. Herbert Spencer be-

[1]) A. a. O., S. 577.

schreibt den Kampf zwischen Idealismus und dessen Nebenbuhler, dem Realismus, als ‚den Prozeß der Vernunft gegen die sinnliche Wahrnehmung‘,[1]) und indem er für die letztere eintritt, führt er Klage darüber, daß „das vernünftige Denken nachgerade einen ganz ungebührlichen Grad von Glauben für sich in Anspruch nehme“,[2]) er fordert für die direkte Wahrnehmung eine höhere Glaubwürdigkeit. Aber unmöglich können wir uns erst darauf berufen, daß unsere Wahrnehmung uns das Materielle als etwas von unseren Sinnesempfindungen und Ideen ganz Verschiedenes zeigt, und dann mit einem Male dazu übergehen, unsere Sinnesempfindungen und Ideen mit der Materie zu identifiziren.

Es ist sehr wesentlich, daß wir diesen Punkt recht eingehend würdigen, da manche Philosophen von Ruf zu glauben scheinen, sie hätten durch die Behauptung einer übersinnlichen Einheit der beiden besprochenen Reihen von vorausgehenden und nachfolgenden Erscheinungen alle Zeugen für die Kausalität in der geistigen Reihe auf eine oder die andere geheimnißvolle Weise abgethan, und seien nun um so mehr zu der Behauptung berechtigt, daß die letztere schlechthin ohnmächtig und von der mechanischen Reihe völlig abhängig ist. Zu diesen Gelehrten ist auch Du Bois-Reymond zu rechnen; denn er nimmt in Uebereinstimmung mit Leibniz an, daß die physische Reihe von der geistigen unabhängig ist; die ergänzende Behauptung aber, daß ebenso die geistige Reihe von der physischen unabhängig ist, verwirft er. Und auf das Uhrengleichniß Bezug nehmend, durch welches Leibniz seine zur Versöhnung beider Reihen erfundene

---

[1]) Principles of Psychology, Vol. II, pag. 317.

[2]) Ebenda, pag. 313.

präſtabilirte Harmonie veranſchaulicht, erklärt er für die einfachſte Löſung der Aufgabe die Möglichkeit, daß die beiden Uhren, deren Zuſammengehen erklärt werden ſoll, im Grunde nur eine ſind.[1]) Aehnlich nennt Herbert Spencer Gefühl und Nerventhätigkeit „das inwendige und auswendige Antlitz ein und derſelben Veränderung",[2]) und Bain beſchreibt die geiſtige Kauſalität als ‚doppelte oder verbundene Urſächlichkeit' und giebt der wirkenden Kraft derſelben den Namen ‚Geiſt-Körper'.

Nach dem letzterwähnten Gelehrten giebt es „eine ununterbrochene ſtoffliche Aufeinanderfolge", eine Kette von natürlichen Urſachen und Wirkungen, in welcher (wir ſahen das ſchon) nichts Geiſtiges ein Glied bilden kann. So wird auf der einen Seite die phyſiſche Reihe niemals unterbrochen und „die eigentlich phyſiſche Thatſache iſt eine einzelne, einſeitige, objektive Thatſache". Auf der anderen Seite dagegen, in der geiſtigen Reihe, haben wir es immer mit einer zweiſeitigen Erſcheinung und einer zweiſeitigen Urſache zu thun.[3])

---

[1]) Ueber die Grenzen des Naturerkennens, S. 48.

[2]) Principles of Psychology, Vol. I, pag. 128. Third ed.

[3]) „Gehen wir das geiſtige Gebiet von Empfindungen, Gemüthsbewegungen und Gedanken durch, ſo finden wir da einen ununterbrochenen Kreislauf von natürlichen Wirkungen. Es würde mit allem, was wir von der Gehirnthätigkeit wiſſen, unvereinbar ſein, wollten wir annehmen, die Kette der phyſiſchen Prozeſſe ende plötzlich in einer phyſiſchen Leere, die von einer immateriellen Subſtanz ausgefüllt ſei, welche immaterielle Subſtanz dann, nachdem ſie allein gearbeitet, ihre Reſultate dem anderen Ende des phyſiſchen Zwiſchenraumes mittheile und ſo die aktive Antwort beſtimme; zwei Küſten von materieller und dazwiſchen ein Ozean von immaterieller Subſtanz. Thatſächlich giebt es keine Unterbrechung in der fortlaufenden Nerventhätigkeit. Die allein halt-

Wenn in der geistigen Reihe der Geist in so enger Verbindung mit dem Körper steht, daß wir in der Einzahl statt in der Mehrzahl reden, nicht von Geist und Körper, sondern von Geist-Körper sprechen müssen, so könnte man zunächst aus diesem Sprachgebrauch den Eindruck empfangen, es sei damit die schlechthinnige Identität von Geist und Körper behauptet, das würde aber, wie wir gesehen haben, den Materialismus in Idealismus auflösen; was sicherlich nicht Bain's Absicht ist. Daher muß jene Einheit als eine solche dargestellt werden, die nicht ganz bis zur völligen Identität reicht. Die bildlichen Ausdrücke ‚doppelseitige Erscheinung' und ‚doppelseitige Ursache' werden offenbar gebraucht, um jener Gefahr vorzubeugen; denn selbstverständlich können zwei Seiten eines materiellen Gegenstandes nicht identisch sein. Aber auf der anderen Seite wird kein anderer Einigungsversuch zwischen Geist und Materie als unbedingte Gleichsetzung beider uns in den Stand setzen, die ursächliche Kraft der geistigen Antecedentien auf die entsprechenden physischen zu übertragen, oder gegen diesen neuen

---

bare Annahme ist die, daß geistige und physische Prozesse gleichen Schritt miteinander halten, wie unzertrennbare Zwillinge. Sprechen wir demnach von einer geistigen Ursache, so meinen wir stets eine doppelseitige; die hervorgebrachte Wirkung ist nicht Wirkung des Geistes allein, sondern des Geistes in Gemeinschaft mit dem Körper. Zu sagen, der Geist wirke auf den Körper, hieße so viel als: Eine doppelseitige Erscheinung, deren eine Seite körperlich ist, kann den Körper beeinflussen; es ist nach alledem schließlich nur der Körper, der auf den Körper wirkt. Die logische Folge ist mithin nicht: Geist als Ursache des Körpers, oder Körper als Ursache des Geistes, sondern Geist-Körper als Ursache des Geist-Körpers."

Geist und Körper, von Prof. Bain. Leipzig, Brockhaus 1874, S. 160 f.

Faktor unsere Augen zu verschließen. Er läßt sich nicht übersehen; werfen wir ihn auf einer Seite hinaus, so taucht er auf einer anderen wieder auf. Wollen wir, um seine Mitwirkung loszuwerden, jegliche Ursächlichkeit einer übersinnlichen Einheit zuschreiben, in welcher die beiden Seiten dieser ‚doppelseitigen Ursache' eins sind, so wird es nur noch schwieriger zu erklären, wie die körperliche Seite, welche (nach Bain) eben noch eine ‚einfache, einseitige, objektive Thatsache' war, nun mit einem Male, ohne daß ein neuer Grund für die Umwandlung aufträte, in eine bloße Seite einer ‚doppelseitigen Erscheinung' verwandelt ist. Um diese Unterbrechung des stetigen Zusammenhanges zu vermeiden, stellt Clifford in dem zu Anfang dieser Vorlesung angezogenen Aufsatze eine Theorie auf, welche der Häckel's über die Allgegenwart des Geistes in den Atomen überaus ähnlich sieht. „Um die Stetigkeit unserer Anschauung zu retten," sagt er, „sehen wir uns zu der Annahme gezwungen, daß parallel mit jeder Stoffbewegung der organischen oder unorganischen Materie eine Thatsache läuft, welche der geistigen Thatsache in uns entspricht." [1]) Aber das Ergebniß dieser Theorie ist das gerade Gegentheil von dem gewünschten; denn der Sache nach wird damit zugegeben, daß der Geist die Erklärung aller Naturerscheinungen bildet. Kurz gesagt: Mögen wir uns noch so viel Mühe geben, die geistige und physische Ursachen-Reihe in Einklang zu bringen, durch die Ableugnung derjenigen Kausalitätskette, für deren Vorhandensein wir den stärkeren Beweis haben, kann der gewünschte Einklang jedenfalls nicht herbeigeführt werden. Und wir haben ja gesehen, daß in drei besonderen Beziehungen das

[1]) Fortnightly Review, Dec. 1874, pag. 731.

Zeugniß für die geistige Ursachen-Reihe das stärkste ist, das wir überhaupt besitzen.

1. Sowohl die Absicht, welche hier das Antecedens ist, als die Wahrnehmung, daß diese Absicht verwirklicht wurde, welche ein Konsequens ist, sind Zustände des Bewußtseins. Letztere aber sind eingestandenermaßen die Grundlage all unserer Erkenntniß.

2. Unsere Erfahrung über den Zusammenhang dieser geistigen Antecedentien und Folgen ist viel gleichförmiger, als auf dem physischen Gebiet; denn in jeder Stunde und Minute fassen wir Pläne und setzen ihre Ausführung voraus, um zu finden, daß der Erfolg die Voraussetzung rechtfertigt.

3. In der geistigen Reihe begegnen wir einem Zug, der in der physischen ohne Parallele ist, daß nämlich ein ganz neues geistiges Antecedens uns oft von vornherein offenbart, was sein entsprechendes Konsequens sein wird.

Man könnte ja gegen diese Behandlung des Gegenstandes folgendes einwenden: Wenn wir alle Methoden, die zur Vereinigung der geistigen und physischen Kausalitätsreihe in Vorschlag gebracht werden, abweisen, so bleibt uns nichts anderes übrig, als das Problem als unlösbar aufzugeben, was doch ein sehr unbefriedigendes Ergebniß wäre. Nun wohl! Wir antworten: Unsere erste Pflicht ist, zu wahren Schlüssen zu kommen, nicht zu befriedigenden.

Es wird aber gut sein, das auf diese Weise ungelöst gebliebene Problem recht fest in's Auge zu fassen und genau darauf zu achten, was eigentlich der Kern des Räthsels ist.

Wir können es folgendermaßen beschreiben: Wir sind außer Stande zu erklären, wie es möglich ist, daß zweierlei Ergebnisse — beide von der größten Wichtigkeit —, die völlig unvereinbar mit einander zu sein scheinen, trotzdem thatsäch-

lich beide in der Welt erreicht werden. Einerseits ist es für uns von der allergrößten Bedeutung, daß feste, gleichbleibende Naturgesetze bestehen, daß wir die Naturerscheinungen entziffern und durch Erfahrung verstehen lernen können, daß wir gewiß sein dürfen: Haben wir einmal richtig gelesen, was die Natur verspricht, so können wir uns unbedingt darauf verlassen. Unser Wissen, unsere Civilisation und jeder Fortschritt beruht hierauf. Und doch müssen wir andererseits auch die Fähigkeit haben, zu denken (sonst könnten wir jene Regelmäßigkeit in der Natur gar nicht wahrnehmen); und soll uns dies Denkvermögen etwas nützen, so müssen wir zugleich die Fähigkeit zum Handeln besitzen. Gilt es nun aber, die Ausübung dieser Fähigkeiten mit dem Stande der Dinge in der Welt, dem sie nach unserer Erfahrung sich so wunderbar anpassen, in Einklang zu bringen, so sehen wir uns am Ende unseres Witzes. Das Räthsel ist dem unseres Erkenntnißvermögens, welches wir in der ersten Vorlesung gefunden haben, völlig parallel.

Dort schienen Schranken zu bestehen, welche, wie man meinen sollte, es uns auf ewig unmöglich machen müßten, auch nur einen einzigen Schritt zum Erkennen der Welt außer uns zu thun. Aber diese Schranken sind thatsächlich machtlos; und dies ist das große Geheimniß unseres Erkennens.

Hier scheinen Schranken zu bestehen, welche, wie uns dünkt, unseren Willen in die mechanische Kausalitätskette derartig einschnüren müßten, daß er unmöglich in irgend einem Theile der materiellen Welt (unseren eigenen Körper als wesentlichen Bestandtheil derselben natürlich eingeschlossen) irgend welche Bewegung hervorrufen oder die Richtung einer Bewegung ändern kann. Aber auch hier erweisen sich diese Schranken als machtlos; und dies ist das Geheimniß unseres Handelns.

Diese Gleichförmigkeit zwischen dem Geheimniß des wahrnehmenden Geistes und dem des handelnden Willens ist keineswegs eine blos oberflächliche. Nein, je genauer man die Beiden untersucht, desto bedeutsamer tritt ihre Aehnlichkeit hervor. Ist es wahr, wie Bain behauptet, daß „eine Schwierigkeit gelöst, ein Geheimniß enträthselt ist, sobald man nachweisen kann, daß die in Dunkel gehüllte Thatsache anderen Thatsachen ähnlich ist", so haben wir hier den Anfang einer Erklärung.

Bei beiden Geheimnissen finden wir, daß der Geist im Stande ist, eine entfernte Gruppe von Erscheinungen ausfindig zu machen, während doch zwischen dieser Gruppe und dem Sitz der Sinnesempfindung im Gehirn eine lange Reihe von unzähligen Antecedentien und Folgen liegt, die der Geist überhaupt nicht wahrnimmt, ja deren Vorhandensein er nicht einmal ahnt.

Richten wir unseren Blick auf eine Blume zu unseren Füßen oder auf einen entfernten Stern am Firmament, in beiden Fällen erreicht den Sitz der Wahrnehmung im Gehirn nichts anderes als eine Reihe von Molekular-Bewegungen, die unser Sehnerv übermittelt, und diese Bewegungen ihrerseits waren wieder durch die Schwingungen des leuchtenden Aethers verursacht. Der Fall mit dem Stern führt uns recht deutlich zu Gemüthe, wie ungenau wir uns ausdrücken, wenn wir von dem wahrgenommenen Gegenstand als der direkten Ursache unserer Sinnesempfindung sprechen; denn wir wissen ja, daß Jahre (möglicherweise sind sie nach Hunderten oder gar Tausenden zu zählen) verflossen sind, seit die Gliederreihe dieser Kausalitätskette auf seiner Oberfläche ihren Anfang nahm.

Aehnlich verhält es sich, wenn wir einen Plan fassen,

gleichviel ob derselbe im nächsten Augenblick oder in einem Jahre ausgeführt werden soll. In beiden Fällen tritt eine Menge von Molekular-Bewegungen dazwischen, und jede dieser Bewegungen steht, physikalisch angesehen, in näherer Beziehung zu der Bewegung im Gehirn, als das beabsichtigte Schlußergebniß. Trotzdem aber hat der Geist sie nie in Betracht gezogen, ja er kennt sie überhaupt nicht. Ob es sich nun um die Wahrnehmung eines Sternes handelt oder um die Ausführung eines Planes, die Anzahl der dazwischen tretenden physischen Antecedentien und Folgen ist beide Male gleich unfaßbar, und bei alledem zweifeln wir nicht im geringsten daran, daß der Geist im Stande ist, den Stern wahrzunehmen und den Plan auszuführen. Auf ersterer Gewißheit haben wir unsere Wissenschaft aufgebaut; die zweite ist die Grundlage unserer Kunst und Civilisation.

Die ursächliche Kraft des Menschenwillens ist den meisten Menschen so einleuchtend, daß mancher, der mit der Streitfrage nicht vertraut ist, die ganze Verhandlung für höchst nutzlos halten mag. Allein es ist von der höchsten Bedeutung für die große Untersuchung, die uns in diesen Vorlesungen beschäftigt, den in Frage stehenden Grundsatz festzustellen, denn es sind darin wichtige Folgerungen eingeschlossen. Clifford spielte in der früher citirten Stelle seines Aufsatzes über „Körper und Geist" schon darauf an, wenn er sagte, wir brauchten nur die Einwirkung des Willens auf die Natur einzuräumen, so wäre damit der Lehre von einer allwaltenden Vorsehung der Weg geöffnet. Können wir nachweisen, daß das Zugeständniß, vor welchem er warnt, nicht umgangen werden kann, so werden manche Thatsachen, auf welche sich der Materialismus meint stützen zu können, diesen Weg nur noch weiter öffnen. Z. B. sagen

uns die Materialisten, daß die Lehre von der Kraftserhaltung das Wirken des Zweckbegriffs im menschlichen Körper ebenso unerklärbar macht, als irgendwo anders. Nun, wenn von zwei Räthseln das eine ebenso schwierig ist wie das andere, so kann nicht gleichzeitig das zweite schwieriger sein als das erste. Durchdringt die physische Kausalitätskette den menschlichen Körper so gut wie jeden anderen Theil des Alls, und kann sie trotzdem dort das Wirken des Zweckbegriffs nicht ausschließen, wohlan, so ist der Schluß unwiderstehlich, daß für den Zweckbegriff überall Raum sein muß; die Frage kann nur noch sein: Haben wir Zeugnisse für das Vorhandensein eines Zweckzusammenhangs? Damit wäre ein weiteres Hinderniß beseitigt, und die Bahn für die Fortsetzung unserer Untersuchung ist frei. —

Dritte Vorlesung.

Die Zweckordnung in der Natur und die natürliche Zuchtwahl.

„Ich danke Dir darüber, daß ich wunderbarlich gemacht bin; wunderbarlich sind Deine Werke, und das erkennet meine Seele wohl. Es war Dir mein Gebein nicht verhohlen, da ich im Verborgenen gemacht ward, da ich gebildet ward unten in der Erde. Deine Augen sahen mich, da ich noch unbereitet war; und waren alle Tage auf Dein Buch geschrieben, die noch werden sollten, und derselben noch keiner da war."

Ps. 139, 14—16.

Dritte Vorlesung.

Die Zweckordnung in der Natur und die natürliche Zuchtwahl.

Wer mit der heutigen Spekulation unbekannt geblieben ist, wird den Nachweis, welchen wir in der vorigen Vorlesung zu führen hatten, wahrscheinlich für höchst überflüssig halten; ich meine den Nachweis, daß der Plan eines Malers etwas mit der Herstellung seines Gemäldes, die Gedanken eines Dichters etwas mit dem Niederschreiben seines Gedichtes zu thun haben; oder auch, daß die nüchterneren Zwecke, welche wir täglich in's Auge fassen, unsere Handlungen und Bewegungen beeinflussen.

Indeß, so selbstverständlich das scheinen mag, einige der Bedeutendsten unter unseren Gegnern finden, wie wir gesehen haben, darin doch ein bedenkliches Zugeständniß; bedenklich für ihre Theorie, nach welcher die natürliche Kausalitätskette, welche sich durch die ganze Natur hindurchzieht, jede Wirksamkeit von Zweckbegriffen ausschließt. Von ihrem Standpunkt aus gewiß mit Recht. Denn Muskeln, Nerven und Gehirn des Menschen sind Theile der Natur, und jede Molekularbewegung in ihnen gilt dem modernen Denken als ein Glied in jener, keine Unterbrechung duldenden Kette.

Die Ausdehnung der mechanischen Ursachenreihe auf denjenigen Theil der Natur, welcher am engsten mit unserem eigenen Bewußtsein verbunden ist, ermöglichte es uns, vermöge eben dieses Bewußtseins zu prüfen, ob dieselbe wirklich die Wirksamkeit des Zweckbegriffs ausschließt, wie man

behauptet. Wir benutzten den Prüfstein, welchen Comte selbst vorgeschlagen hat, nämlich die Fähigkeit, mittels eines Antecedens die entsprechende Folge vorauszusehen. Da standen wir sofort vor der Thatsache, daß wir unser ganzes Leben hindurch (vom Schlafen abgesehen) in jeder Stunde, ja in jeder Minute Handlungen voraussehen, welche aus unseren bewußten Absichten als entsprechende Folge sich ergeben. Ja wir besitzen viel reichlichere Zeugnisse für die Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung oder Antecedens und Konsequens in der geistigen Reihe, als in der natürlichen.

Wir haben nicht behauptet, daß die natürliche Reihe irgendwo, sei es im menschlichen Gehirn oder wo anders, eine Unterbrechung erleide. Was wir geltend machen wollten, ist vielmehr Folgendes: Mag es noch so schwierig sein, beide Ursachenreihen miteinander zu vereinigen, unmöglich kann man diese Schwierigkeit dadurch beseitigen, daß man einfach das Vorhandensein der am stärksten bezeugten Reihe ableugnet.

Von diesem Gesichtspunkte aus läßt sich aber von der materialistischen Lehre, wonach der Grundsatz von der Erhaltung der Kraft die Wirksamkeit des Zweckbegriffs im menschlichen Gehirn eben so schwierig macht, als irgend wo anders, eine ganz neue Anwendung machen. Ist die mechanische Kausalitätskette im menschlichen Körper ebenso stark als an jeder anderen Stelle der Natur, und schließt sie trotzdem dort das Wirken des Zweckbegriffs nicht aus, so ist es ein ganz unwiderstehlicher Schluß, daß für den Zweckbegriff überall Raum sein muß. Es ist also der Frage der Weg gebahnt: ‚Können wir an anderen Stellen einen Zweckzusammenhang nachweisen‘?

Und noch in einer anderen Beziehung kommt die heutige

physiologische Lehre von der Einheit des Menschen mit der Natur unserer Erörterung zu Gute.

So lange die Anschauung herrschend war, die Bewegungen und Handlungen der Menschen seien eine von außen auf die Natur wirkende Kraft, konnte man es so darstellen, als ob der teleologische Beweis zur Erklärung der Natur Analogien verwenden wolle, die aus einem von der Natur ganz verschiedenen und völlig von ihr getrennten Gebiete entnommen waren. Menschliche Thätigkeit, sagte man, kommt von außen, während das Eigenthümliche in der Wirkungsweise der Natur gerade darin besteht, daß sie durch innere Kräfte und innere Entwickelung wirkt; mithin ist es unzulässig, von der ersteren auf die letztere zu schließen. Ist dagegen der Mensch, naturwissenschaftlich betrachtet, völlig und unbedingt ein Theil der Natur, so müssen auch die menschlichen Kräfte als der Natur innewohnende angesehen werden, die menschlichen Handlungen und Bewegungen wirken also nicht von außen auf sie ein, sondern bilden einen Theil ihrer inneren Entwickelung. Der teleologische Beweis krankt demnach nicht mehr an dem Fehler, daß er von einem Gebiet auf das andere überspringt, sondern er hat es offenbar nur mit zwei Theilen ein und desselben Gebiets zu thun.

Und wenden wir uns nun von den Erscheinungen der Körperwelt zu der Frage des Zweckbegriffs, so überschreiten wir das natürliche Gebiet ebensoweit, wenn wir bei unseren Mitmenschen bewußte Absichten voraussetzen, als wenn wir solche dem Urheber der Natur zuschreiben; noch mehr: in beiden Fällen verlassen wir die Sphäre der direkten Beobachtung und des Experiments. Denn wir werden Tyndall Recht geben müssen: „Es giebt keine bekannte Methode,

durch welche die intellektuelle Kongruenz des Einen mit dem Anderen so nachgewiesen werden könnte, daß der gleiche Besitz der Vernunft unzweifelhaft wäre".

Direkt weiß Jeder von Verstandes- und Zweckthätigkeit nur in ihm selbst; folglich ist die Annahme, daß unsere Mitmenschen das Eine oder das Andere besitzen, lediglich eine Hypothese, welche die Thatsache erklärt, daß die von uns als ihre Worte und Handlungen bezeichneten Erscheinungen derartige sind, wie wir sie nach unserer eigenen geistigen Erfahrung mit Verstand und Absicht verbunden zu denken pflegen. Wie Tyndall es ausdrückt: Weiter als zum ‚als ob' können wir nicht gelangen".

Diese Erörterungen werden uns, glaube ich, helfen, einem Einwurf zu begegnen, welchen man heutzutage mit großer Siegesgewißheit gegen die natürliche Theologie geltend macht, ja der die Streitfrage schon endgültig entschieden haben soll.

Der anonyme Verfasser eines vor einigen Jahren erschienenen Buches über den Glauben an einen persönlichen Gott[1]) erklärt z. B.: „Wäre es mir beschieden gewesen, in der vorigen Generation zu leben, so würde ich unter dem Eindruck gestanden haben, der Fortschritt in der Naturwissenschaft könne keinen anderen Einfluß auf den Theismus ausüben, als diesen herrlichen Glauben mehr und mehr zu verstärken, weil die Naturwissenschaft unsere menschlichen Gedanken beständig zu progressiv fortschreitenden Begriffen erweitert" . . . . . „Aber jetzt? Wie hat sich das Alles geändert! In der ganzen Geschichte des menschlichen Geschlechts ist dasselbe nicht von einem so entsetzlichen Unglück

[1]) A candid Examination of Theism by Physicus. Trübner and Co. 1878.

heimgesucht worden, wie es uns jetzt vor Augen steht. Wir sehen es heranrücken wie eine Sintfluth, verderbenschwanger, von unwiderstehlicher Gewalt. Unsere theuersten Hoffnungen entwurzelt es, unseren kostbarsten Glauben verschlingt es; unser höchstes Leben begräbt es in geistlose Oede. Dieselbe Wissenschaft, die uns ehemals wie ein Engel Gottes erschien, der auf jene großen Schranken des Gesetzes hinwies und dem rastlosen Meer des wechselnden Zweifels zurief: ‚Bis hierher und nicht weiter! Hier sollen sich legen deine stolzen Wellen'; dieselbe Wissenschaft hat jetzt selbst jene Schranken umgeworfen, auf die wir uns verließen".[1])

Es wird mit diesem beinahe erschütternden Gleichniß angespielt auf eine Fortbildung der bekannten Theorie, nach welcher „jedwedes Gesetz sich aus der Unsterblichkeit der Kraft und aus den ursprünglichen Eigenschaften der Materie als nothwendige Folge ergiebt".[2]) Demnach sind alle Erscheinungen in der Natur lediglich die nothwendige Folge der Eigenthümlichkeiten der Materie in dem Urweltnebel, aus welchem unser Sonnensystem durch allmähliche Abkühlung entstanden ist. „Es kann auch nicht einen Augenblick in Frage gestellt werden," heißt es weiter,[3]) „daß all die ausgesuchte Schönheit und liebliche Harmonie in der Natur nothwendig und unausbleiblich aus der Unsterblichkeit der Kraft und den ursprünglichen Eigenschaften der Materie folgt, so gewiß die Kraft unsterblich und die Materie ausgedehnt und undurchdringlich ist. Freilich, diese Verallgemeinerung ist so umfassend, daß man sich keine adäquate Vorstellung davon machen kann; aber es unterliegt trotzdem

[1]) A candid Examination of Theism etc., pag. 51.
[2]) Ebenda, S. 52.
[3]) Ebenda, S. 63.

geringem Zweifel, daß sie nothwendiger Weise wahr ist. Sind Stoff und Kraft ewig, so mag der Menschengeist sich noch so hoch aufschwingen, er kann zur Erklärung der mannigfaltigen Phänomene des Daseins kein Bedürfniß nach einem höheren Geiste entdecken."

Und an einer anderen Stelle:[1]) „Ich behaupte zuversichtlich, daß wir in dem einen Grundsatz der Krafterhaltung ein Princip besitzen, wodurch alle Thatsachen innerhalb unserer Erfahrung in Einklang gebracht und unter eine einzige natürliche Erklärung zusammengefaßt werden können, so daß nicht der geringste Anlaß mehr ist, diese Thatsachen einer übernatürlichen Ursache zuzuschreiben".

Um nun die Tragweite des auf diesen Grundsatz aufgebauten Einwandes gegen den teleologischen Beweis zu ermessen, müssen wir zuerst und vor allem uns ganz klar machen, daß dieser Grundsatz ein schlechthin allgemeingültiger sein muß oder, wie der Verfasser selber sagt, „ein Princip, vermöge dessen alle Thatsachen innerhalb unserer Erfahrung unter eine einzige natürliche Erklärung zusammengefaßt werden können". Ist er das nicht, so ist er garnichts.

Nach dem Gesetz der Kraftерhaltung hat sich jede Form, jede Bewegung auf der Erde oder in der Luft aus dem Urnebel heraus entwickelt. Dies Gesetz tritt mit dem Anspruch auf, für jede Erscheinung in der Natur, für jede Molekular-Bewegung, sei es in den Pflanzenzellen oder in den Muskeln und Nerven von Vögeln, Thieren oder Menschen, die ausreichende Erklärung zu sein; natürlich muß es folgerichtig auch alles erklären, was aus jenen Bewegungen hervorgeht. Aber gerade, weil es jede Erscheinung gleichermaßen erklärt, kann es nicht verwendet werden, um zwischen

[1]) A candid Examination etc., pag. 160.

verschiedenen Klassen von Erscheinungen eine Unterscheidung festzustellen. Nun ist der physiko-theologische Beweis ein Analogieschluß. Einen derartigen Beweis kann man bekämpfen, indem man Verschiedenheiten zwischen den verglichenen Klassen von Erscheinungen aufzeigt; nimmermehr aber kann man ihn durch den Nachweis vernichten, daß diese Erscheinungen sämmtlich in genau derselben Beziehung zu einem gemeinsamen Princip stehen.

Mit dem Princip der Kraftерhaltung stehen alle unsere Handlungen in gleichem Maße im Einklang; aber in uns besteht, wie wir uns unmittelbar bewußt sind, noch ein anderes Princip, das des Zweckes; dies ist bisweilen in unseren Handlungen verkörpert, bisweilen aber fehlt es darin, und die Erfahrung lehrt uns, daß die Ergebnisse unserer Arbeit jedes Mal entweder regelrecht oder regellos sind, je nachdem unsere Handlungen jenem Princip gemäß verständig geleitet waren oder nicht.

Haben wir etwas zu Stande gebracht, was künstliche Anpassungen erkennen läßt, so stand vor und während der Arbeit, wie unser Gedächtniß uns kund thut, ein Plan vor unserem geistigen Auge; haben wir hingegen etwas Sinn- und Regelloses hervorgebracht, so sind wir selbst davon überzeugt, daß diese Eigenthümlichkeit deshalb zu Tage getreten ist, weil es an einem Plan in unserem Geiste fehlte, oder weil es uns nicht gelungen ist, denselben in unserem Werke zu verkörpern, wie wir sagen würden — es müßte denn sein, daß wir absichtlich etwas Sinnloses hervorgebracht hätten. Demnach macht unser eigenes Bewußtsein uns mit dem Zweckbegriff als einer Ursache von Ordnung und Anpassung bekannt; und so erhebt sich die Frage: Dürfen wir auf dieses Princip schließen, wenn wir anderswo in der

Natur augenscheinlich ausgeprägte Anpassungen finden; dürfen wir es, obwohl wir uns des Zweckbegriffs direkt nur in unserem eigenen Ich bewußt werden?

So viel steht fest: Jeder denkende Mensch, gebildet oder ungebildet, Philosoph oder Bauer, dehnt diesen Schluß ohne Zögern auf die Erscheinungen aus, die er an seinem Nebenmenschen wahrnimmt, und doch kann kein Mensch zur Rechtfertigung dieses Verfahrens irgend etwas vorbringen, als einen Analogieschluß. Denn wie Professor Flint mit Recht bemerkt,[1]) „der Gebrauch der Sprache in Wort oder Schrift, das Anfertigen von Maschinen, die Vereinigung von Bestrebungen, die Verbindung zu gemeinsamem Handeln und dergl., alle diese Dinge gründen sich nicht auf Schlußreihen, die von einander unabhängig wären, sondern es handelt sich überall um bloße Glieder in der einen Schlußreihe, daß man auf Intelligenz schließt, wo augenscheinlich ein Handeln nach Zweckbegriffen vorliegt. Und darin besteht in der That für uns der einzige Beweis dafür, daß andere Menschen Vernunft haben".

Da wir denn alle darin einig sind, daß wir bei einigen Phänomenen in der Natur diesen Schluß ziehen, so müssen wir einen zureichenden Grund anzugeben wissen, warum wir dieselbe Schlußfolgerung bei anderen Erscheinungen ablehnen sollten, und zwar bei Erscheinungen, wo die Züge von Anpassung zugestandenermaßen noch weit zahlreicher und wunderbarer sind. Ein allgemein gültiger Grundsatz, wie die Unsterblichkeit der Kraft, kann diesen Grund nicht abgeben; denn gerade, weil derselbe allgemein gültig ist, verbietet er den einen Schluß so gut wie den anderen. Man darf aber

[1]) Preface by Professor Flint to Affleck's translation of Janet's Final Causes, pag. XIII.

auch nicht etwa eine unbekannte Ursache unterschieben wollen, denn es giebt eine Regel für das vernünftige Denken — und die Gegner der Theologie erinnern uns gern daran —, nach welcher man grundsätzlich Ursachen nicht ohne Noth vermehren soll, und keine unbekannte Ursache annehmen darf, so lange irgend eine bekannte zur Erklärung der fraglichen Erscheinungen ausreicht. Es ist eine offenkundige Verletzung dieses Grundsatzes, wenn man sagt: Mag der Augenschein den Zweckbegriff in den Naturerscheinungen darthun, dennoch darf man dieselben nicht einem nach Zweckbegriffen handelnden Geiste zuschreiben, denn sie können einer unbekannten Ursache zu verdanken sein, welche — so fügt man bisweilen hinzu — vielleicht viel höher ist als der Zweckbegriff. Gesetzt, ein Geologe wiese uns Spuren von der Einwirkung des Eises auf die Gestalt der Erde in der Vergangenheit nach und auf unsere Weigerung, ihm Glauben zu schenken, legte er uns die Frage vor, wie wir denn die betreffenden Erscheinungen anderweitig erklären wollten, — wenn wir nun antworteten: „Durch eine unbekannte und vielleicht unerkennbare Ursache" — würde er nicht sofort darüber im Klaren sein, daß mit uns nicht zu streiten sei? Denn wäre ein solches Verfahren bei Erörterungen zulässig, so wären alle Induktionsbeweise seiner Wissenschaft lahm gelegt. Eine bekannte Ursache, welche die Thatsachen erklärt, läßt sich nur durch eine andere Ursache, welche dieselben noch besser erklärt, beseitigen.

Nun denn! Der Zweckbegriff ist, wie wir aus unserem eigenen Bewußtsein wissen, eine Ursache, die von jeder uns bekannten natürlichen Ursache durch eigenthümliche Züge scharf unterschieden ist; denn er ruft das Zukünftige und Nichtvorhandene in ein ideelles Dasein, um alsdann die vor-

liegenden Erscheinungen so auszuwählen, anzupassen und umzubilden, daß sie durch ihr Zusammenwirken etwas hervorbringen, was bis dahin in der Natur nicht örtlich vorhanden war. Unsere eigene Erfahrung liefert uns also den Schlüssel zu dem Räthsel, wie die Zukunft die Gegenwart beeinflussen kann, obwohl sie noch garnicht da ist. Die Erklärung ist, daß sie allerdings physisch noch nicht da ist, aber schon eine ideelle Existenz in unserem Geiste hat.

Die Natur strotzt ja von verwickelten Anpassungen, in denen die Zukunft in dieser Weise die Gegenwart beeinflußt zu haben scheint. Das Auge mit seinem wundervollen Mechanismus, mit seinen zahllosen, unbeschreiblich zarten Anpassungen an den Zweck der Aufnahme des Lichts, ist im Verborgenen gemacht, in einer Finsterniß, wo ihm kein Lichtstrahl nahe kommen kann.[1]) Das Ohr ist während des Vorganges seiner Bildung von den Luftschwingungen, zu deren Aufnahme sein verwickelter Mechanismus hergestellt wird, gänzlich abgeschnitten. Das sind nur zwei Vorgänge in der Natur. Es giebt aber Millionen von demselben Gepräge.

Bei der Beobachtung solcher Vorgänge drängt sich der Gedanke an das künftige Ergebniß unserem Geiste manchmal

---

[1]) Martineau macht in seinem Buche ‚Study of Religion' mit großem Nachdruck auf das überraschende Problem aufmerksam, welches die Bildung gerade dieses Organismus darbietet. Er sagt: „Würde in einer Stadt von Blinden ein Mikroskop erfunden, es könnte uns kaum mehr überraschen. In einem Reiche, wo Licht etwas Unerhörtes ist, werden die Gesetze der Strahlenbrechung in korrekter Weise vorausgesagt. Kann sich unsere Einbildungskraft einen klareren Fall von prästabilirter Harmonie zwischen Elementen, die keine Kenntniß von einander haben, vorstellen? Und können dieselben für ihre Wechselbeziehung anders bereitet werden, als durch einen Geist, der sie beide umfaßt?" Vol. I, S. 305.

ganz unwiderstehlich auf. Die Entwickelung in der Gegenwart scheint durch die Idee dessen, was werden soll, geleitet und gestaltet zu werden. Und doch kann die mechanische Weltanschauung hier keine Ideen anerkennen. Für sie ist der Zustand der Welt in jedem Augenblick die unbedingte mechanische Folge ihres Zustandes im vorhergehenden Augenblick und die unbedingte mechanische Ursache ihres Zustandes im folgenden Augenblick. Das ist die Zeitfolge, und die kann nicht umgedreht werden. Die Zukunft ist noch garnicht vorhanden, und Nichtvorhandenes kann unmöglich eine Ursache sein.

Das bloße Entwickelungsgesetz räumt den Materialisten diese Schwierigkeit nicht aus dem Wege, oder man müßte zeigen können, daß Entwickelung sich überhaupt mit der rein mechanischen Weltanschauung vereinigen läßt. Eine Entwickelung, welche auf ein künftiges Ergebniß abzielt, würde dieser Weltanschauung widersprechen, anstatt sie zu stützen, und wenn man diese Tendenz der Entwickelung der ursprünglichen Beschaffenheit der Materie zuweist, so heißt das nur den Zweckbegriff weiter zurückschieben, und ihn noch wunderbarer und umfassender machen. Du Bois-Reymond giebt ja auch zu, daß auf diese Weise ein Ausweg aus seiner ‚vierten Schwierigkeit' nicht hergestellt werden kann. „Organische Bildungsgesetze," sagt er, „können nicht zweckmäßig wirken, wenn nicht die Materie zu Anfang zweckmäßig geschaffen wurde; so wirkende Gesetze sind also mit der mechanischen Naturansicht unverträglich." [1])

Trotzdem hält er, wie wir schon sahen, das Problem nicht für unbedingt unlöslich. Er glaubt sich hier nicht wie bei einigen der anderen Schwierigkeiten, besonders bei der zweiten in seiner schon besprochenen Reihenfolge auf die

[1]) Die sieben Welträthsel, S. 84.

Wahl zwischen Pyrrhonismus und Supernaturalismus beschränkt, sondern begrüßt mit Freuden eine Möglichkeit, das Räthsel anderweit zu erklären in der Lehre von der Entwickelung durch natürliche Zuchtwahl. Diese Lehre wird von manchen Schriftstellern mit der Entwickelungslehre selbst durcheinander geworfen; aber das sind zwei ganz verschiedene Dinge. Zu behaupten, daß Entwickelung das Gesetz der Welt sei, ist eins, aber zu behaupten, daß diese Entwickelung lediglich durch die Wirkung der natürlichen Zuchtwahl (welche das Taugliche auswählt und das Untaugliche zurückweist), bedingt sei, ist ganz etwas anderes.

Fragen wir, was jene Anschauung, welche die natürliche Zuchtwahl (in Verbindung mit der Vererbung) für den alleinwirkenden Entwickelungsfaktor hält, für unsere Erörterung ausmacht, so ist die Antwort folgende: Es würde dadurch nachgewiesen werden, daß ausschließlich die Vergangenheit die Ursache jedes Dinges in der Gegenwart gewesen ist, wenn dasselbe auch *scheinbar* durch seine Beziehung zur Zukunft bestimmt ist. Die besser organisirten Pflanzen und Thiere waren für den Kampf um's Dasein besser ausgerüstet und überlebten deshalb, während andere untergingen, und die Ueberlebenden übermittelten dann ihren Nachkommen ihre höher entwickelten Organismen nach dem Grundsatze der Vererbung.

Wir haben gehört, daß Du Bois-Reymond diese Lehre mit einer Planke vergleicht, welche einen Schiffbrüchigen auf der See über Wasser hält, während er ohne sie in die Tiefe versinken müßte. Unter den Gegnern des Gottesglaubens gilt sie ziemlich allgemein als das wirksamste Mittel, dem Schluß von der anscheinenden Zweckmäßigkeit in der Natur auf einen persönlichen Gott ent-

gegenzutreten. So hat z. B. John Morley erklärt,[1]) angesichts der Hypothese Darwin's und des ungeheuren, zu ihren Gunsten schon gesammelten Beweismaterials befinde sich der Schluß aus zweckmäßigen Veranstaltungen, gelinde gesagt, in einer Art von zeitweiliger Ohnmacht. Und John Stuart Mill spricht zwar zunächst die offene Anerkennung aus, daß wir mit dem Schluß aus den Spuren von Planmäßigkeit „einen Beweis von wirklich wissenschaftlicher Art vor uns haben, einen Beweis, der keine wissenschaftliche Prüfung zu scheuen hat, sondern nach den feststehenden Regeln des induktiven Verfahrens beurtheilt werden will".[2]) Aber alsbald fügt er hinzu: „Schöpferisches Vorbedenken ist nicht das einzige Glied, durch welches sich der Ursprung eines so wunderbaren Mechanismus, wie das Auge ist, mit der Thatsache des Sehens in Verbindung bringen läßt. Es giebt noch ein zweites verknüpfendes Band und gerade durch neuere Forschungen ist man darauf sehr aufmerksam geworden. Daß es ein wirkliches Bindeglied ist, läßt sich nicht in Frage stellen; nur ist es noch ungewiß (und wird's vielleicht noch lange bleiben), ob es zur Erklärung mancher jener wahrhaft erstaunlichen Verknüpfungen in der Natur sich als hinreichend erweisen wird. Dies Bindeglied ist der Grundsatz vom ‚Ueberleben der Tauglichsten'."

Wollen wir nun näher untersuchen, ob die Lehre von der natürlichen Zuchtwahl einen ausreichenden Ersatz für die Zweckmäßigkeitslehre liefern kann, so müssen wir vor allen Dingen beachten, daß das Gesetz der natürlichen Zuchtwahl

[1]) Critical Miscellanies by the Right Honourable John Morley, M. P. Second Series, pag. 324.

[2]) Three Essays on Religion by J. S. Mill, pag. 167. Deutsch von Emil Lehmann. 1875, S. 140.

nur durch Zerstörung des Untauglichen, nicht aber durch Hervorbringung des Tauglichen wirken kann. Man kann es der Zweckmäßigkeitslehre nur entgegenstellen, indem man behauptet, daß aus einer unendlichen oder wenigstens ungeheuer großen Zahl zufälliger Verbindungen durch fortwährendes Ausstoßen des Untauglichen endlich Ordnung hervorgegangen ist. Hervorbringen kann jenes Gesetz nichts, auch zur Entwickelung kann es nichts weiter beitragen, als daß es jedes Ding sich selbst überläßt. Es als eine wirkliche Ursache anzusehen, würde demnach große Unklarheit im Denken verrathen. Gesetzt, wir kämen in eine Stadt, deren bewunderungswürdige Bauart einen tiefen Eindruck auf uns macht. Wir fragen nach den Baumeistern, aber man belehrt uns, es habe solche dort nie gegeben; dagegen sei es Stadtgesetz, daß jedes menschenunwürdige Gebäude sofort niedergerissen werden soll. „Auf diese Weise," würde man uns etwa sagen, „machen die Grundgesetze unserer Stadt es von vornherein unmöglich, daß es dort untaugliche Häuser giebt. Warum also sucht ihr noch weitere Ursachen für die schöne Bauart, die eure Bewunderung erregt?" Könnten wir in einem solchen Falle nicht erwidern: „Es liegt aber die Möglichkeit vor, daß überhaupt keine Häuser gebaut wären?" Alle Vollkommenheiten jener Organismen, welche dank ihrer Ueberlegenheit im Kampfe um's Dasein überlebten, müssen in ihren Grundzügen doch schon entstanden sein, ehe die natürliche Zuchtwahl sie auf die Probe stellen konnte. Jede dieser Vollkommenheiten muß wieder entweder beabsichtigt gewesen sein oder nicht, oder mit anderen Worten, muß entweder das Werk planmäßigen Handelns gewesen oder durch Zufall entstanden sein; denn wenn wir sagen, etwas

geschieht zufällig, so meinen wir nichts anderes, als es geschieht planlos.

Setzen wir also für Du Bois-Reymond's Metapher ein etwas weniger parteiisch gefärbtes Bild, indem wir sagen: Es giebt zwei Schlüssel, durch welche wir das Schloß dieses Geheimnisses zu öffnen versuchen mögen — die Zweckordnung ist der eine Schlüssel, Zufall unterstützt durch natürliche Zuchtwahl der andere.

Wenn wir von der Zweckmäßigkeitslehre sagen, sie könne dies Schloß öffnen, so soll das heißen, sie giebt eine Erklärung für die Anpassungen, welche einen eigenthümlichen Charakterzug der Natur bilden. Keineswegs aber behaupten wir damit, den Zweck jedes einzelnen Dinges erklären zu können. In Boyle's Werken findet sich ein Gleichniß, welches diese Unterscheidung in sehr gelungener Weise klarstellt:[1]) „Gesetzt, ein Landmann käme an einem sonnenhellen Tage in den Garten eines berühmten Mathematikers und sähe dort einen von jenen merkwürdigen Zeigerapparaten, welche zu gleicher Zeit die Stellung der Sonne im Thierkreis, ihre Deklination vom Aequator, den Monatstag, die Tageslänge und anderes mehr angeben, so wäre es wahrlich anmaßend, wenn er, ohne die mathematische Wissenschaft und die einzelnen Absichten des Verfertigers zu kennen, sich einbildete, er vermöge alle Zwecke zu unterscheiden, für die dies seltsame und künstliche Ding ersonnen wurde. Wenn er aber einen Stift daran bemerkt und Stunden-Linien und -Zahlen daran angebracht sieht und wenn er deutlich erkennt, wie der Schatten des Stifts nach und nach die Tagesstunden

[1]) An Essay inquiring whether, and how, a Naturalist should consider Final Causes. Vol. IV, pag. 519. Boyle's Werke, Ed. T. Birch, in 5 Bänden.

anzeigt, so ist es weder eine Anmaßung noch ein Irrthum von ihm, daß er den Schluß zieht: Wozu sonst auch dies Instrument geeignet und entworfen sein mag, jedenfalls ist es eine Sonnenuhr und soll die Tageszeit angeben".

Der Landmann in diesem Gleichniß würde doch einen großen Mißgriff machen, wollte er alle Theile jenes Instruments, deren Zweck er nicht versteht, einfach als nicht planmäßig entworfen ansehen, und wollte er dann weiter diese Theile als Beweis anführen, daß auch in den anderen Theilen, wo er Spuren von Anpassungen wahrnahm, ein Zweck nicht thatsächlich vorhanden sein könne. Und doch, in dieser Weise verfahren viele Gegner des teleologischen Beweises, wenn sie auf Einzelheiten eingehen; Alles, wovon sie keinen Nutzen einsehen, tadeln sie, zuweilen mit ganz ungerechtfertigter Uebereilung, wie ein klein wenig Nachdenken sie lehren könnte.

Selbst ein wirklich bedeutender Philosoph, wie Lange,[1]) geht mit der Natur in's Gericht wegen der Verschwendung, die sich darin zeige, daß von Millionen von Samenkörnern nur so wenige keimen. Allen Ernstes macht er das gegen

---

[1]) „Vom Blüthenstaub der Pflanzen zum befruchteten Samenkorn, vom Samenkorn zur keimenden Pflanze, von dieser bis zu der vollwüchsigen, welche wieder Samen trägt, sehen wir stets den Mechanismus wiederkehren, welcher auf dem Wege der tausendfältigen Erzeugung für den sofortigen Untergang und des zufälligen Zusammentreffens der günstigen Bedingungen das Leben so weit erhält, als wir es in dem Bestehenden erhalten sehen. Der Untergang der Lebenskeime, das Fehlschlagen des Begonnenen ist die Regel; die ‚naturgemäße' Entwickelung ist ein Specialfall unter Tausenden; es ist die Ausnahme, und diese Ausnahme schafft jene Natur, deren zweckmäßige Selbsterhaltung der Teleologe kurzsichtig bewundert." — Geschichte des Materialismus, Bd. II, S. 246 f.

die Zweckmäßigkeit in der Natur geltend. Ist es denn so gewiß, daß alle Samenkörner, die am Keimen verhindert werden, ohne weiteres als Fehlschläge gebrandmarkt werden dürfen? Sind diejenigen von ihnen, welche dem Menschen zur Nahrung dienen, deshalb vergeudet, weil sie nicht zum Keimen kommen? Selbst ein Philosoph, dem daran liegt, das ‚Zweckargument' über den Haufen zu werfen, wird das kaum behaupten wollen. Aber sind etwa die Samenkörner verschwendet, welche von Vögeln gefressen werden? Der Bauer mag so denken; aber wenn die Vögel sprechen könnten, würden sie vermuthlich für eine etwas weitherzigere Anschauung plaidiren.

Aber, mag man erwidern, es richten sich doch nicht alle Einwendungen gegen solche Erscheinungen im Weltall, deren Zweck als unbekannt angesehen werden mag. Man hat ja auch gegen die Hauptfestung des teleologischen Beweises, den Bau des Auges, einen Angriff unternommen. Helmholtz hat darin, wenn man es als optisches Instrument betrachtet, sieben Fehler aufgezählt, und dabei die Erklärung abgegeben, daß er einem Optiker gegenüber, der ihm ein Instrument verkaufen wollte, welches diese Fehler hätte, sich vollkommen berechtigt glauben würde, die härtesten Ausdrücke über die Nachlässigkeit seiner Arbeit zu gebrauchen und ihm sein Instrument mit Protest zurückzugeben.[1])

Sehen wir uns doch diese angeblichen Mängel ein wenig genauer an. Zunächst muß es uns jedenfalls auffallen, daß sie den Menschen so wenig Unbequemlichkeiten verursacht haben; denn sie haben ja Jahrtausende gelebt, ohne auch nur etwas von ihnen zu merken. Und heutzutage wissen

[1]) Helmholtz, Die neueren Fortschritte in der Theorie des Sehens. Vorträge und Reden, Bd. I, S. 253 f.

auch nur sehr wenige, daß sie in jedem Auge einen blinden Fleck haben, da, wo der Sehnerv eintritt. Jene Fehler fallen fast immer in diejenigen Stellen des Gesichtsfeldes, von denen wir zur Zeit unsere Aufmerksamkeit abwenden. Ja selbst wenn man uns gelehrt hat, wie wir sie wahrnehmen können, fällt uns das anfänglich überaus schwer.

Indeß hat der Name Helmholtz einen so guten Klang in der Wissenschaft, daß wir diesen Einwendungen am wirksamsten begegnen werden, wenn wir Helmholtz selbst zum Zeugen für die andere Seite der Sache aufrufen.

Nachdem er nämlich das Auge vom Standpunkte des Optikers getadelt hat, geht er dazu über, es in physiologischer Beziehung zu preisen:

„Alle diese Unregelmäßigkeiten," sagt er,[1]) „würden in einer künstlichen Camera obscura, oder in dem von ihr erzeugten photographischen Bilde äußerst störend sein. Im Auge sind sie es nicht, so wenig, daß es sogar theilweise recht schwer war, sie überhaupt aufzufinden." Und weiter erklärt er: „Auch wo wir sonst in die organischen Bildungen hineinblicken, finden wir überall den gleichen Charakter praktischer[2]) Zweckmäßigkeit, wir können denselben nur vielleicht nirgends so in das Einzelne verfolgen, wie wir es beim Auge können."[3]) Und er schließt seine Erörterung mit

[1]) A. a. O., S. 258.

[2]) Eine Thatsache, welche auch früheren Generationen nicht ganz entgangen ist. So schreibt Pope:

„Ein mikroskopisch Aug' warum nicht ward es mir?
Es paßt der Fliege wunderbar, nicht aber Dir!"

Der englische Wortlaut ist dieser:

„Why has not man a microscopic eye?
For this plain reason: — Man is not a fly."

[3]) A. a. O., S. 258.

folgenden Worten: „Was also die Anpassung des Auges an seinen Zweck betrifft, so ist sie im vollkommensten Maaße vorhanden, und zeigt sich gerade auch in der Grenze, die seinen Fehlern gezogen ist. Hier fällt freilich das, was die Arbeit unermeßlicher Reihen von Generationen unter dem Einfluß des Darwin'schen Erblichkeitsgesetzes erzielen kann, mit dem zusammen, was die weiseste Weisheit vorbedenkend ersinnen mag". [1])

Lob und Tadel stehen hier in merkwürdigem Kontrast nebeneinander. Allein vergessen wir nicht, daß der Tadel sich auf etwas bezieht, was im Grunde nur in der Einbildung, glücklicherweise aber nicht thatsächlich besteht. Das Lob dagegen bezieht sich auf den thatsächlichen Zustand in der Natur. Freilich wird dieser Zustand von Helmholtz der natürlichen Zuchtwahl zu Gute gerechnet, allein es wird zugleich anerkannt, daß ihre Eigenthümlichkeiten solche sind, wie „die weiseste Weisheit vorbedenkend ersonnen haben könnte", d. h. doch in demselben Augenblick, wo er uns einen anderen Schlüssel darbietet, gesteht er zu, daß der Schlüssel der Zweckordnung hier in's Schloß paßt.

Eine ganz ähnliche Sprache (wenn auch über ein ganz anderes Gebiet der Natur) führt Darwin in seinem Werke über die Befruchtung der Orchideen: [2]) „Je mehr ich die Natur studire, desto mehr erhalte ich den immer stärker werdenden Eindruck, daß die Einrichtungen und wundervollen Anpassungen, welche langsam dadurch erlangt sind, daß jeder Theil gelegentlich in einem unbedeutenden Grade, aber auf

[1]) A. a. O., S. 260 f.

[2]) Darwin, Die verschiedenen Einrichtungen, durch welche Orchideen von Insekten befruchtet werden. Uebersetzt von Victor Carus. 2. Aufl. Stuttgart 1877, S. 245.

viele Weisen variirt, wobei diejenigen Abänderungen erhalten wurden, welche für den Organismus unter den complicirten und immer abändernden Lebensbedingungen wohlthätig sind, in einer unvergleichlichen Weise die Einrichtungen und Anpassungen übertreffen, welche die fruchtbarste Einbildungskraft des Menschen erfinden könnte".

Beide Gelehrte versichern also in den angeführten Stellen mit Nachdruck, daß sich in den Erscheinungen der Natur Anpassungen finden, deren sich die weiseste Weisheit bei ihren Werken nicht zu schämen haben würde; beide aber versichern zugleich ebenso nachdrücklich, daß diese Charakterzüge thatsächlich der natürlichen Zuchtwahl zu danken sind.

Steht die Sache so, so kommt es nur noch darauf an, zwischen diesen beiden Ursachen, Zweckordnung oder Zuchtwahl, zu wählen; zu entscheiden, welche von beiden der wahre Hauptschlüssel zum Weltall ist. Das wird am besten erreicht werden können, wenn wir die beiden Schlüssel einmal vor einem anderen Schlosse, als dem bislang zu ihrer Prüfung herangezogenen, probiren. Wir sind der Ueberzeugung, daß es im All andere Erscheinungen giebt, ebenso wunderbar als die von uns betrachteten, von denen man unmöglich annehmen kann, daß sie durch die natürliche Zuchtwahl hervorgebracht sind, dagegen zeigen sie ein Gepräge, welches nach unserer Erfahrung ein Handeln nach Zweckbegriffen hervorzubringen vermag, ja, für welches dieselbe Erfahrung uns keinerlei andere Ursache anzugeben weiß. Mit dieser Untersuchung werden wir uns in der nächsten Vorlesung beschäftigen.

Vierte Vorlesung.

Das Schöne und Erhabene.

„Die Himmel erzählen die Ehre Gottes."
Ps. 19, 1.

Vierte Vorlesung.

Das Schöne und Erhabene.

Wenn am Schluß der letzten Vorlesung auf Erscheinungen angespielt wurde, an denen sich die Probe auf jene beiden rivalisirenden Theorien (Zweckordnung oder natürliche Zuchtwahl) machen ließe, so war damit gemeint die Schönheit und Erhabenheit, von der wir bei Betrachtung der Natur oft einen ganz unwiderstehlichen Eindruck bekommen. Diese Erscheinungen verdienen jedenfalls ebenso gut eingehende Prüfung wie die nützlichen Anpassungen in der Natur, auf deren Erörterung man sich bei der uns vorliegenden Streitfrage gemeiniglich zu beschränken pflegt. Wegleugnen lassen sie sich nicht. Lassen wir auch alles, was Kant über den rein ästhetischen und idealen Charakter des Schönen sagt, im vollen Umfange gelten, lassen wir auch seine Behauptung, daß Schönheit nur eine Beziehung der Vorstellung des Gegenstandes auf den wahrnehmenden Geist sei, ganz unangefochten, so stehen wir immer noch vor der Thatsache, daß diese Beziehung keineswegs durch den wahrnehmenden Geist nach Belieben hervorgebracht werden kann; ja, bei einer nicht unbeträchtlichen Zahl schöner Gegenstände lehrt die

eigene Erfahrung uns nicht nur, daß jene Beziehung eine Ursache außer uns hat, sondern auch, was diese Ursache ist.

Denn das Menschengeschlecht beschäftigt sich ja mit dem Schönen nicht nur in passiver Weise, durch Anschauen und Betrachten; vielmehr sind manche von uns im Stande, allerlei Werke hervorzubringen, denen der Charakterzug der Schönheit zukommt, und haben thatsächlich solche Werke hervorgebracht; und wir alle können wenigstens versuchen, derartiges hervorzubringen. Und dabei ist die allgemein menschliche Erfahrung die, daß Schönheit niemals bei einem dieser Werke zufällig entsteht. Wir mögen nun den Baumeister, oder den Bildhauer, oder den Maler um Rath fragen, wie wir es anzustellen haben, um etwas Schönes herzustellen, im Wesentlichen wird die Antwort bei allen die gleiche sein: Man muß einmal künstlerische Anlage und Fertigkeit besitzen, und man muß sodann etwas von seinem Geiste in das Werk hineinlegen. Wenn ein Baumeister beim Entwurf zu einem großen Gebäude den Gesichtspunkt der Schönheit nicht mit in Betracht zieht, sondern sein Absehen lediglich auf Brauchbarkeit und möglichste Kostenersparniß richtet, so ist nicht die geringste Wahrscheinlichkeit dafür vorhanden, daß das Gebäude schön ausfallen wird. In diesen Fällen entsteht Schönheit niemals ungesucht oder zufällig.

Wer in einer der schönen Künste thätig ist, hat ebenso gut zwischen verschiedenen Möglichkeiten seine Auswahl zu treffen, wie der Erbauer von Maschinen oder Schiffen. Aus dem häufigen Mißlingen künstlerischer Arbeit scheint sogar hervorzugehen, daß die möglichen Zusammenstellungen, deren Ergebniß Häßlichkeit ist, sich zu denen, welche ein schönes Kunstwerk ergeben (was das Zahlenverhältniß anlangt), ungefähr so verhalten, wie alle zufälligen Zusammenstellungen,

aus denen nie etwas Brauchbares hervorgehen könnte, zu denjenigen, deren Ergebniß eine brauchbare Maschine bildet.

Vergleichen wir also schöne Gegenstände mit solchen anderen Beispielen von Anpassungen, wie wir sie schon betrachtet haben, so stehen wir in dem einen wie in dem anderen Falle vor der eigenthümlichen Erscheinung, daß fortlaufend aus einer Unzahl von Möglichkeiten eine Auswahl getroffen wird, und zwar werden immer die, und nur die Möglichkeiten ausgewählt, welche zu einem bestimmten zukünftigen Ergebniß führen. Was in der Gegenwart vorgeht, scheint von der Vorstellung einer noch nicht verwirklichten Zukunft geleitet und gestaltet zu werden. Wir wissen aus unserem eigenen Selbstbewußtsein, daß der nach Absichten handelnde Verstand diese wunderbare Fähigkeit des Vorausseheus besitzt. Können wir nun auch von einem Handeln nach Zwecken unmittelbar nur bei uns selbst wissen, so tragen wir doch kein Bedenken, vermöge eines Analogieschlusses dies Handeln in solchem Umfange als vorhanden anzunehmen, daß die Kunst wie überhaupt jeder Zweig menschlichen Gewerbfleißes in sein Gebiet hinein fällt.

Demgemäß können wir denn hier ebenso wenig wie bei jenen andersartigen Anpassungen uns der Frage entziehen: Warum sollten wir diesen unseren Schluß nicht auf alle Fälle ausdehnen, in denen überhaupt Schönheit zur Erscheinung kommt?

Wir haben hier eine Parallele zu jenem Räthsel, welches (wie wir früher gesehen haben) Du Bois-Reymond dermaßen in Verlegenheit setzt, daß er erklärt, die natürliche Zuchtwahl sei für ihn, was die Planke für den Schiffbrüchigen, der auf offener See umhertreibt, nämlich das einzige Mittel, durch welches er sich vom Versinken retten

kann. Demnach werden wir untersuchen müssen, ob sich auch hier ein ähnlicher Ausweg angeben läßt. Liefert etwa die Lehre vom Ueberleben der Tauglichsten durch natürliche Zuchtwahl eine annehmbare Erklärung für das Schöne in der Welt?

Darwin hat sehr wohl gefühlt, daß diese Frage der Erörterung bedürftig sei. Er hat deshalb auch eine Theorie darüber entwickelt, die wir hier in aller Kürze andeuten wollen: Die Blumen heben sich nämlich durch ihre Farben von dem umgebenden Grün der Blätter ab; je leuchtender nun ihre Farben sind, desto leichter werden die Blüthen von den Insekten bemerkt, deren sie zu ihrer Befruchtung bedürfen. Wiederum: Die Schönheit der Schmetterlinge oder Vögel erklärt sich daraus, daß vorzugsweise die schöneren Exemplare von Ihresgleichen zur Begattung gewählt wurden, so daß dann ihre Art erhalten blieb, während andere ausstarben.

Es ist schon von verschiedenen Seiten mit gewichtigen Gründen gezeigt worden, wie wenig diese Erklärung befriedigen kann. Mit vollem Recht hat man darauf hingewiesen, daß damit den Vögeln und Schmetterlingen doch mehr entwickelter Farbensinn beigelegt werde, als man ihnen mit Wahrscheinlichkeit zutrauen darf; ferner daß, was die Blumen anlangt, welche die Befruchtung ihren augenfälligen Farben verdanken sollen, die von Darwin vorgetragene Theorie höchstens die leuchtenden und grellen Farben erklärt, nicht aber die schöne Zeichnung und zarte Schattirung, die wir an ihnen bewundern.

Aber während der Streit um Einzelheiten mit großem Aufwand von Fleiß und Begabung geführt worden ist, scheint Niemand darauf aufmerksam gemacht zu haben, daß, was

uns hier zur Erklärung geboten wird, garnicht mehr die Lehre von der natürlichen Züchtung ist; und doch ist das eine schlichte Thatsache. Aus dem ‚Ueberleben der Tauglichsten' ist hier mit einem Male etwas ganz anderes geworden, nämlich ‚das Ueberleben derer, die am besten geeignet sind, um zu gefallen'. Dabei kommt ein ganz neues Element in's Spiel, nämlich das Bewußtsein, und zugleich, obzwar in ganz unentwickelter Form, Wahl und Wille. Ohne dies neu hinzutretende Element kann die Lehre hier nichts leisten. Ob das nun Wahl und Wille sehr winziger Wesen ist, kann nicht in Betracht kommen; genug, daß die hier in Frage stehende Zuchtwahl eben durch Ausübung von Wahl und Wille wirksam ist. Insekten werden durch besonders farbenprächtige Blumen angezogen, oder Vögel durch schöne Gestalt oder lieblichen Gesang von Ihresgleichen; und eben dadurch, daß sie sich von diesen mehr als von anderen anziehen lassen, wird der Sache nach entschieden, daß immer das Schönste Dauer bekommt.

Offenbar hat sich also Darwin durch das uns beschäftigende Problem gezwungen gesehen, hier eine Umbiegung seiner Theorie vorzunehmen; und zwar handelt es sich nicht um bloße Näherbestimmung von unwesentlichen Einzelheiten, sondern um eine durchgreifende und den Kern seiner Lehre berührende Aenderung. Denn die so abgewandelte Theorie giebt es auf, alles ohne Zuhülfenahme von Zweckbegriffen zu erklären, ja sie hat das Vorhandensein und das wirksame Eingreifen von Bewußtsein und Wille geradezu zur Grundlage.

Indem wir diese Thatsache im Auge behalten, können wir jetzt einen Schritt weiter gehen. Auch wenn wir von Vögeln und Blumen absehen, giebt es noch viel Schönes in der Welt. Schönheit erblicken wir in Berg und Thal und Wald,

auf dem Meere und am Strande, in den Farbenspielen beim Auf- und Untergang der Sonne, am mitternächtlichen Himmel. Auf welche Weise läßt sich die Lehre vom Ueberleben der Tauglichsten aus einer Menge zufälliger Zusammenstellungen dabei zur Anwendung bringen? Wir haben gesehen, wie Darwin schon bei Erklärung der kleinlicheren Schönheiten in der Natur zu der Annahme einer von lebenden Wesen getroffenen Wahl seine Zuflucht nehmen muß. Aber kein Wesen, außer Einem kann in dem ungeheuren Maßstabe thätig werden, mit dem wir es bei den eben genannten Erscheinungen zu thun haben.

Nach den am Schluß der letzten Vorlesung angeführten Aussprüchen haben auch die bedeutendsten Vorkämpfer für das alleinige Wirken der geschlechtlichen Zuchtwahl in der Entwickelung der Welt, Männer wie Darwin und Helmholtz, durchaus nicht geleugnet, daß sich in der Natur Anpassungen finden, wie sie ‚die weiseste Weisheit vorbedenkend ersonnen haben könnte'; aber während das ganz unzweideutig und unumwunden anerkannt wird, halten sie gleichwohl die Behauptung aufrecht, daß die natürliche Zuchtwahl (und zwar nicht als ein Werkzeug, welches den Plan der weisesten Weisheit auszuführen hätte und seinerseits mit zu diesem Plan als ein Theil gehörte, sondern Zuchtwahl an sich als Ersatz für einen nach Zwecken handelnden Verstand) zur Erklärung dieser scheinbaren Zweckmäßigkeit, so wunderbar sie sein mag, vollkommen ausreiche. Ja, je länger je mehr scheint sich für Gelehrte dieser Richtung der ganze Streit auf die Frage zuzuspitzen, ob die Selektionstheorie eine angemessene Erklärung für die Anpassungen in der Natur liefert.

Unter diesen Umständen kommt dem Argumente aus der

Schönheit und Erhabenheit in der Natur offenbar eine ungleich höhere Bedeutung zu, als ihm bis dahin von Seiten der Vertheidiger des Gottesglaubens beigemessen worden ist. Denn dies Argument beruht ja auf Thatsachen, welche durch die Lehre von der Zuchtwahl — wenn man sie auch im weitesten Umfange gelten läßt — nicht im Geringsten berührt werden. Sobald dies zu allgemeinerer Anerkennung gekommen sein wird, wird denn auch vermuthlich gerade dies Argument der Zielpunkt besonders heftiger Angriffe werden.

Nun befindet sich Jeder, der ein neues, vor ihm wenig beachtetes Argument vorbringt, in der Regel von vornherein insofern in einer ungünstigen Stellung, als er die Angriffe, denen seine Ausführungen etwa ausgesetzt sein mögen, nicht kennt. In solcher Lage alle möglichen Einwände vorweg zu nehmen und dann zu widerlegen, bleibt immer eine mißliche Sache; denn was ihm vielleicht als der stärkste Einwand erscheint, der sich überhaupt wird erheben lassen, mag von seinen Kritikern ganz verleugnet werden; und in jedem Falle wird man ihm leicht den nahe liegenden Vorwurf machen können, daß er sich Strohpuppen zurecht mache, blos um sie dann triumphirend über den Haufen zu werfen.

Wir sind aber bei der von uns vorgeschlagenen Art der Beweisführung diesem Nachtheil nicht ausgesetzt. So wenig auch die Theologen jener Zeit darauf Bezug zu nehmen pflegten, so hat doch schon Kant gefühlt, daß sich aus dieser Quelle ein sehr starkes Argument würde schöpfen lassen. Er hat deshalb einen Theil seiner „Kritik der Urtheilskraft" der Prüfung dieser Frage gewidmet, da es ja für seinen Standpunkt von Bedeutung war, den Nachweis allseitig zu führen, daß die Vernunft nicht berechtigt sei, das Dasein Gottes theoretisch zu behaupten.

Diese Einschränkung der Vernunft hat nach seiner Behauptung „den unverkennbaren Nutzen, daß sie verhütet, daß Theologie sich nicht in **Theosophie** (in vernunftverwirrende überschwengliche Begriffe) versteige, oder zur **Dämonologie** (einer anthropomorphistischen Vorstellungsart des höchsten Wesens) herabsinke, daß Religion nicht in Theurgie (ein schwärmerischer Wahn, von anderen übersinnlichen Wesen Gefühl und auf sie wiederum Einfluß haben zu können) oder in Idololatrie (ein abergläubischer Wahn, dem höchsten Wesen sich durch andere Mittel, als durch eine moralische Gesinnung wohlgefällig machen zu können), gerathe".[1]) Sein Ziel ist, die Vernunft streng auf das Gebiet der Moral (Gebrauch der praktischen Vernunft) zu beschränken, und auch da will er ihr nur eine subjektive Geltung zugestehen.

Diesem seinem Standpunkte entsprechend ist Kant selbstverständlich ein entschiedener Gegner eines solchen selbstständigen Beweises für das Dasein eines vernünftigen Urhebers der Welt, wie er sich unserer Vernunft bei der Beobachtung der Schönheit und Erhabenheit in der Natur nach seinem eigenen Gefühl wohl aufdrängen könnte.

Sein erster Einwand gegen die Annahme wirklicher Zwecke auf diesem Gebiete ist der, daß „sich die Vernunft durch ihre Maxime, allerwärts die unnöthige Vervielfältigung der Principien nach Möglichkeit zu verhüten, dieser Annahme widersetzt".

---

[1]) Kritik der Urtheilskraft, § 89.
Kant's Werke, ed. Hartenstein, Leipzig 1867, Bd. V, S. 473.
Auf dieselbe Ausgabe beziehen sich (wenn nicht ausdrücklich anders bemerkt) auch die Seitenangaben in den nachfolgenden Citaten. Anm. des Uebers.

Bedeutet denn die Anerkennung des Zweckbegriffs als einer möglichen Ursache der Schönheit und Erhabenheit in der Natur wirklich eine solche unnöthige Vervielfältigung der Principien? Wir sahen doch, daß Alle, die nicht dem Automatismus bis zu seinen letzten Konsequenzen folgen mögen, zugeben müssen, daß Handeln nach Zweckbegriffen als Ursache einiger schöner Gegenstände in der Welt anerkannt werden muß, nämlich derjenigen, welche man gewöhnlich als Erzeugnisse menschlicher Kunstfertigkeit bezeichnet; und doch gelten die mechanischen Gesetze hier so gut wie anderswo, und der Grundsatz der Kraftersparung kann ja, wenn er nicht überhaupt sinnlos werden soll, auch auf diesem Gebiete keine Ausnahme leiden.

Sobald das aber anerkannt wird, muß der Zweckbegriff auch als ein Princip gelten, das schon als Erklärungsgrund wenigstens einiger Erscheinungen zugelassen ist; wenn also Schönheit und Erhabenheit in ihren anderen Erscheinungen in Betracht gezogen werden, so handelt es sich nicht um Einführung eines neuen Princips und demgemäß auch nicht um Vervielfältigung der vorhandenen Principien, sondern lediglich um weitere Anwendung eines bereits anderweitig anerkannten Princips. Das streitet aber mit den ‚Maximen der Vernunft', auf welche Kant sich beruft, in keiner Weise.

Uebrigens führt Kant diesen Einwand nur beiläufig an. Großes Gewicht dagegen scheint er auf einen zweiten Einwand empirischer Art zu legen, dem jener nur gleichsam als Einleitung dient. „Die Natur," sagt er, „zeigt in ihren freien Bildungen überall so viel mechanischen Hang zur Erzeugung von Formen, die für den ästhetischen Gebrauch unserer Urtheilskraft gleichsam gemacht zu sein scheinen, ohne den geringsten Grund zur Vermuthung an die Hand zu

geben, daß es dazu noch etwas mehr, als ihres Mechanismus, blos als Natur, bedürfe, wonach sie, auch ohne alle ihnen zum Grunde liegende Idee für unsere Beurtheilung zweckmäßig sein können.“ [1]) Er sagt uns weiter, er „verstehe unter einer freien Bildung der Natur diejenige, wodurch aus einem Flüssigen in Ruhe, durch Verflüchtigung oder Absonderung eines Theils desselben (bisweilen blos der Wärmematerie) das Uebrige bei dem Festwerden eine bestimmte Gestalt oder Gewebe (Figur oder Textur) annimmt, die nach der specifischen Verschiedenheit der Materien verschieden, in ebenderselben aber genau dieselbe ist“.[2]) Als Beispiele nennt er das Krystallisiren, besonders das Eis, „viele Salze, imgleichen Steine, die eine krystallinische Figur haben“, — — „die drusichten Configurationen vieler Minern, des würflichten Bleiglanzes, des Rothgüldenerzes u. dergl.“ [3])

Es kann ja keinem Zweifel unterliegen, daß die krystallinischen Bildungen, auf welche Kant hier aufmerksam macht, in der That von hervorragender Schönheit sind. Chemiker schildern uns, wie sie alle Kunst des Baumeisters oder Bildhauers beschämen. Aber der Zweckmäßigkeitslehre kann diese Thatsache unmöglich entgegengehalten werden; vielmehr gerade dann, wenn auf diesem Gebiete sich Schönheit nicht nachweisen ließe, könnte man daraus einen starken Beweisgrund ableiten, um die Angemessenheit des Zweckbegriffs zur Erklärung der Schönheit in der organischen Natur und den ausgedehnteren Zusammenhängen im Weltall in Zweifel zu stellen. Gerade darin könnte man den Erweis finden, daß die Schönheit organischer Bildungen solchen Ursachen zu

[1]) Kritik der Urtheilskraft, § 58. A. a. O., S. 359.

[2]) Ebenda.

[3]) Ebenda, S. 360.

danken sei, wie sie von Darwin geltend gemacht worden sind; man könnte behaupten, daß unser Eindruck von Schönheit und Erhabenheit in der natürlichen Scenerie auf einer Ideen-Verknüpfung beruhe und auf den uns vererbten Wirkungen, welche die Umgebung, in der zahllose Generationen unserer Voreltern gelebt haben, der auch unser Wahrnehmungsvermögen sich angepaßt hat, auf den Organismus des menschlichen Geschlechts hervorbringt. Jetzt aber — so könnte man etwa fortfahren — hat uns die Wissenschaft mit Theilen des Natur-Mechanismus bekannt gemacht, die, weil unorganisch, durch die Zuchtwahl nicht berührt werden konnten, die ferner größtentheils bisher dem Menschen verborgen geblieben sind, so daß sie auch nicht — wie Sonnenaufgang und -Untergang, Berg und Thal — Jahrhunderte lang sein Wahrnehmungsvermögen haben beeinflussen können. So wird uns das Geheimniß entschleiert, daß, wo die Zuchtwahl ihr wirksames Eingreifen einstellen muß, auch die Schönheit verschwindet, oder wenigstens nicht häufiger auftritt, als man beim blinden Spiel mechanischer Kräfte zu erwarten berechtigt sein würde. Könntet ihr uns — so etwa würde man schließen — in der unorganischen Welt ein Vorwiegen von Schönheit nachweisen, dann, aber auch nur dann, könnten wir euch das Recht zu der Behauptung einräumen, daß jene Darwin'schen Ursachen, welche als Alternative für den Zweckbegriff auftreten, nicht zur Erklärung der Thatsachen ausreichen.

Solchen Ausführungen würden wir wenig entgegensetzen können, wenn die elementaren Vorgänge in der Natur, welche die Wissenschaft uns erst in neuerer Zeit aufgedeckt hat, keinen Hang zur Erzeugung von Schönheit verriethen; da nun die Dinge gerade umgekehrt liegen, so ist der Versuch, die Schönheit in der Welt, die sich auf immer neuen Ge-

bieten und in immer weiterem Umfange unserem Auge erschließt, durch andere Ursachen als ein Handeln nach Zweckbegriffen zu erklären, jedenfalls viel schwieriger und aussichtsloser geworden.

Zudem weichen die Bildungen, denen wir auf diesem neu eröffneten Gebiete der Natur begegnen, in ganz auffallender Weise von demjenigen ab, was wir durch Ideen-Verknüpfung als schön anzusehen uns etwa gewöhnt haben könnten. Man sagt wohl, was wir in der Natur als schön beurtheilen, verknüpfe sich in unserer Vorstellung mit früher wahrgenommenen Gegenständen, welche eine Empfindung des Vergnügens in uns hervorgerufen haben. Vertreter dieser Ansicht verweilen dann gern bei der Schönheit gerundeter Formen und sanfter Kurven, weil solche eine undeutliche Erinnerung an Dinge, welche weich und angenehm für den Tastsinn waren, in uns erwecken könnten. Es müßte ja auch als eine nothwendige Tendenz der Reibung erscheinen, daß sie harte Körper eben in solche Formen bringe; und so hätte man guten Grund zu der Voraussetzung, daß gerade unter rein mechanischen Gesetzen für die Entstehung von Schönheit dieser Art große Wahrscheinlichkeit vorliege. Allein merkwürdiger Weise kommen abgerundete Formen in der Krystallisation thatsächlich überhaupt nicht vor, sondern alle Bildungen sind hier eckig, aber dennoch regelmäßig und schön.

Und das ist keineswegs etwas Selbstverständliches; denn die Beobachtung zeigt, daß jeder Eingriff in den Krystallisationsprozeß (etwa durch Menschenhand) dies Ergebniß ebensogut verdirbt, wie die Arbeit eines Künstlers durch solche Eingriffe verdorben werden würde. Hören wir darüber einen Chemiker, der sicherlich ebensowenig für den physiko-theologischen Beweis eingenommen ist, wie Kant

selbst. Tyndall sagt in einem Vortrage:[1]) „Hier haben wir eine Lösung von gewöhnlichem Glaubersalz (schwefelsaures Natron). Betrachten wir die Flüssigkeit mit unserem geistigen Auge, so sehen wir die Molekel derselben wie disciplinirte Truppen unter einem Befehlshaber sich in Abtheilungen sondern, an bestimmten Punkten sammeln und sich in feste Massen zusammenziehen, welche nach einiger Zeit die sichtbare Gestalt des Krystalles in meiner Hand annehmen. Ich kann mich einmischen, um die Sache zu beschleunigen und, ungeschickt genug, Verwirrung in diese Ordnung bringen. Ich brauche zu diesem Zweck nur einen Glasstab in die Flüssigkeit zu tauchen. Die dadurch entstehende Wirkung ist nun nicht mehr der reine Ausdruck der krystallinischen Kräfte; sondern die Molekel stürmen jetzt in der verwirrten Weise einer unorganisirten Menge, nicht aber mit der pünktlichen Genauigkeit einer disciplinirten Schaar auf einander. An diesem Stücke Wismuth haben wir ein weiteres Beispiel von verwirrter Krystallisation; in dem Gefäße hinter uns aber findet ein langsamerer Proceß statt; hier arbeitet ein Baumeister, der keine Fehler begeht, sondern jetzt die Theilchen in Krystalle aufbaut, welche in Gestalt und Struktur diesen schönen Massen hier auf unserem Tische ähnlich sind. Läßt man Alaun auf solche langsame Art krystallisiren, so erhält man diese vollkommenen Oktaeder; läßt man kohlensauren Kalk krystallisiren, so bringt die Natur diese schönen Rhomboeder hervor; wenn Kieselerde krystallisirt, bilden sich diese sechseckigen Prismen, deren Enden sich in Pyramiden zuspitzen; beim Krystallisiren von Salpeter haben wir diese

[1]) Ueber Schieferbildung: Bruchstück aus einem Vortrage, gehalten in der Royal Institution am 6. Juni 1856.

Fragmente aus den Naturwissenschaften, S. 526 f.

prismatischen Massen; und beim Krystallisiren von Kohlenstoff haben wir den Diamant."

Kant's dritter Einwand ist von ganz anderer Art als der eben erörterte; und dieser galt ihm für völlig entscheidend. Lassen wir ihn selbst sprechen: „Was aber das Princip der Idealität der Zweckmäßigkeit im Schönen der Natur, als desjenigen, welches wir im ästhetischen Urtheile selbst jeder Zeit zu Grunde legen, und welches uns keinen Realismus eines Zwecks derselben für unsere Vorstellungskraft zum Erklärungsgrunde zu brauchen erlaubt, geradezu beweist, ist, daß wir in der Beurtheilung der Schönheit überhaupt das Richtmaaß derselben a priori in uns selbst suchen, und die ästhetische Urtheilskraft in Ansehung des Urtheils, ob etwas schön sei oder nicht, selbst gesetzgebend ist, welches bei Annehmung des Realismus der Zweckmäßigkeit der Natur nicht stattfinden kann; weil wir da von der Natur lernen müßten, was wir schön zu finden hätten, und das Geschmacksurtheil empirischen Principien unterworfen sein würde. Denn in einer solchen Beurtheilung kommt es nicht darauf an, was die Natur ist, oder auch für uns als Zweck ist, sondern wie wir sie aufnehmen. Es würde immer eine objektive Zweckmäßigkeit der Natur sein, wenn sie für unser Wohlgefallen ihre Formen gebildet hätte; und nicht eine subjektive Zweckmäßigkeit, welche auf dem Spiele der Einbildungskraft in ihrer Freiheit beruhte, wo es Gunst ist, womit wir die Natur aufnehmen, nicht Gunst, die sie uns erzeigt." [1])

Dieser Einwand Kant's gründet sich also auf die Thatsache, daß wir das Richtmaß der Schönheit in uns selbst,

[1]) Kritik der Urtheilskraft, § 58. A. a. O., S. 361 f.

in unserem Geiste suchen; allein aus seiner eigenen Begriffsbestimmung vom Schönen läßt sich beweisen, daß dieser Umstand durch das Wesen desselben bedingt ist. Schönheit ist ja nach ihm nicht eine Beschaffenheit des betreffenden Gegenstandes, sondern wenn wir etwas schön nennen, so drücken wir durch dies Urtheil blos ‚eine Beziehung der Vorstellung des Gegenstandes auf das Subjekt'[1]) aus, also auf uns selbst, die wir etwas Schönes betrachten. Offenbar ist es ohne Bezugnahme auf uns selbst nicht möglich zu entscheiden, ob die Vorstellung eines bestimmten Gegenstandes in dieser Beziehung zu uns steht. Anderenfalls hätte man ja einen von den beiden Anknüpfungspunkten der Beziehung übersehen. Wenn aber der Umstand, daß wir den Maßstab der Schönheit in uns selbst finden, mit Nothwendigkeit aus dem Wesen des Schönen selbst sich ergiebt, so muß dieselbe Thatsache für jede Art von Schönheit, für das Schöne in der Kunst so gut wie für das Schöne in der Natur gelten; man kann also nicht davon Gebrauch machen, um einen Unterschied zwischen diesen beiden Arten festzustellen. Nun wird beim Kunstschönen schwerlich Jemand behaupten wollen, daß die angeführte Thatsache es uns ermögliche, von der Annahme eines Urhebers eines von uns etwa bewunderten Kunstwerkes abzusehen. Wir mögen unser eigenes Verdienst bei der Wahrnehmung seiner Schönheit noch so sehr übertreiben, mögen uns unserthalben sogar einreden, ‚es sei Gunst, womit wir das Kunstwerk aufnehmen', indem wir dasselbe bewundern, ‚und nicht Gunst, die es uns erzeigt'; bei alledem bleiben wir uns stets bewußt, daß die in dem Kunstwerke verkörperte Idee, welche unser Geist darin wahr-

[1]) Kritik der Urtheilskraft, § 6. A. a. O., S. 216.

nimmt, nicht in ihm verkörpert sein könnte, wenn sie nicht zuvor in dem Geiste des Dichters, Malers oder Bildhauers vorhanden gewesen wäre.

Kant, der ja kein Anhänger des Automatismus ist, würde dafür natürlich so nachdrücklich eintreten wie nur Einer; wo er seinen Grundsatz von der ‚Idealität der Zweckmäßigkeit im Schönen' auf das Kunstschöne anwendet, hält er allerdings aufrecht, daß auch hier „das Wohlgefallen durch ästhetische Ideen" komme, und „nicht von der Erreichung bestimmter Zwecke (als mechanisch absichtlicher Kunst) abhangen müsse",[1]) aber er betont nicht mehr das, was der Geist des Beobachters mitbringt, sondern macht vielmehr darauf aufmerksam, daß „schöne Kunst als solche nicht als ein Produkt des Verstandes und der Wissenschaft, sondern des Genies betrachtet werden muß, und also durch ästhetische Ideen — — ihre Regel bekommt". Aber auch die Behauptung, daß ‚das Wohlgefallen nicht von der Erreichung bestimmter Zwecke abhängt', kann man nicht ohne Einschränkung gelten lassen. Ein Zweck wenigstens muß erreicht sein, ehe in dem Geist des Beschauers Wohlgefallen entstehen kann, nämlich die Absicht des Künstlers, in seinem Werke seine Idee zu verkörpern. Dies wird von Kant auch an anderer Stelle zugegeben. „Das Genie," sagt er, „kann nur reichen Stoff zu Produkten der schönen Kunst hergeben; die Verarbeitung desselben und die Form erfordert ein durch die Schule gebildetes Talent, um einen Gebrauch davon zu machen, der vor der Urtheilskraft bestehen kann."[2])

Es gehört weiter nichts als ein offenes Auge dazu, um zu erkennen, daß auch in der Natur Stoffe in solcher

[1]) Kritik der Urtheilskraft, § 58. A. a. O., S. 362.

[2]) Ebenda, § 47. A. a. O., S. 320.

Weise verarbeitet worden sind. Wenn nun auch Kant das wirksame Eingreifen der einzigen Ursache, welche nach unserer Erfahrung Schönheit bei einem Gegenstande zu erklären vermag, nicht einräumen will, so versichert er doch in demselben Augenblick, wo er diese Erklärung verwirft, daß das Schöne in der Natur eine Ursache außer uns habe (freilich ist das für ihn eine rein mechanische Ursache), denn er schreibt ja die Hervorbringung schöner Formen ‚einem mechanischen Hange' der Natur zu, und dieser liegt doch sicherlich außer uns. Und während dieser Hang als mechanisch bezeichnet wird, ist doch das Ziel, auf welches er abzweckt, die Hervorbringung von Schönheit; und Schönheit hat Kant selber als ‚den Ausdruck ästhetischer Ideen' definirt.[1]) Wir stehen demnach hier vor der Paradoxie, daß eine mechanische Ursache unentwegt und unaufhörlich auf eine ideale Wirkung hinarbeitet. Da gilt aber Du Bois-Reymond's Bemerkung bei seiner Besprechung der anscheinend absichtsvollzweckmäßigen Einrichtung der Natur: „So wirkende Gesetze sind — mit der mechanischen Naturansicht unverträglich".[2]) Auf dem Gebiete, um welches es sich dort handelt, begrüßt Du Bois-Reymond ja (wie wir gesehen haben) als einzigen Ausweg aus dem Dilemma zwischen absolutem Pyrrhonismus und Anerkennung des teleologischen Schlusses die Lehre vom Ueberleben der Tüchtigsten durch natürliche Zuchtwahl. Da nun diese darwinistische Theorie hier unmöglich zur Anwendung kommen kann, so ist der Entscheidung zwischen jenen zwei Möglichkeiten nicht mehr auszuweichen. Wir

[1]) „Man kann überhaupt Schönheit (sie mag Natur- oder Kunstschönheit sein) den Ausdruck ästhetischer Ideen nennen."
Kritik der Urtheilskraft, § 51. A. a. O., S. 330.

[2]) Die sieben Welträthsel, S. 84.

müssen uns aber ferner vergegenwärtigen, daß Du Bois-Reymond den Pyrrhonismus deshalb in dieser Weise der Anerkennung absichtsvoller Zweckmäßigkeit gegenüberstellt, weil er in folgerichtiger Durchführung seiner Weltanschauung behauptet, daß der Wille nirgends Ursache einer Bewegung werden kann, im Gehirn oder in den Muskeln des Menschen ebensowenig, wie an irgend einer anderen Stelle in der Natur. Kant hingegen läßt den Zweckbegriff für eine ganze Anzahl von Erscheinungen, die auch den Charakterzug der Schönheit an sich tragen, als Ursache gelten. Dadurch wird es aber ein gänzlich unhaltbarer Standpunkt, wenn man lieber zum Pyrrhonismus seine Zuflucht nimmt, als daß man die Wirksamkeit einer Ursache, welche für ein begrenztes Gebiet bereits zugestanden ist, in einer weiteren Sphäre einräumt.

Zum Schönen in der Natur müssen wir also auch nach Kant einen Grund außer uns suchen. Ganz anders stellt er sich aber zum Erhabenen. Da bestreitet er mit allem Nachdruck, daß ein solcher Grund außer uns erforderlich sei. Vielmehr liege der Grund des Erhabenen lediglich in uns und in der Denkungsart, die in die Vorstellung der Natur Erhabenheit hineinbringt.[1]) Das Erhabene ist ‚formlos oder ungestalt'; [2]) überhaupt ‚drücken wir uns unrichtig aus, wenn wir irgend einen Gegenstand der Natur erhaben nennen'.[3])

Nach Kant's Theorie „ist das Gefühl des Erhabenen ein Gefühl der Unlust, aus der Unangemessenheit der Ein-

---

[1]) Kritik der Urtheilskraft, § 23. A. a. O., S. 253.
[2]) Ebenda, § 30. A. a. O., S. 288.
[3]) Ebenda, § 23. A. a. O., S. 252.

bildungskraft in der ästhetischen Größenschätznng zu der Schätzung durch die Vernunft; und eine dabei zugleich erweckte Lust, aus der Uebereinstimmung eben dieses Urtheils der Unangemessenheit des größten sinnlichen Vermögens mit Vernunftideen".[1]) Der Gegenstand, den wir erhaben nennen, liefert dabei nur die Gelegenheit für dies Spiel unserer Gemüthskräfte (Einbildungskraft und Vernunft).[2])

Er theilt das Erhabene ein in das mathematisch- und dynamisch-Erhabene; charakteristisch für das Erstere ist entweder Größe oder Zahl, für das Letztere Macht. Mit Beziehung auf das Erstere macht er die Erinnerung, „daß nichts in der Natur gegeben werden könne, so groß als es auch von uns beurtheilt werde, was nicht in einem anderen Verhältnisse betrachtet bis zum Unendlichkleinen abgewürdigt werden könnte; und umgekehrt, nichts so klein, was sich nicht in Vergleichung mit noch kleineren Maaßstäben für unsere Einbildungskraft bis zu einer Weltgröße erweitern ließe. Die Teleskope haben uns die erstere, die Mikroskope die letztere Bemerkung zu machen reichlichen Stoff an die Hand gegeben".[3]) Aus diesem Grunde ist nichts, was Gegenstand der Sinne sein kann, wegen seiner Größe erhaben zu nennen, denn das Erhabene muß nicht blos in Vergleichung mit anderem, sondern ‚schlechthin — absolut — in aller Absicht — (über alle Vergleichung) groß' sein.

Dagegen kann vergleichsweise (relative) Größe, obwohl nicht an sich erhaben, als Anlaß dienen, um in uns die Vorstellung des Erhabenen zu wecken, nämlich dann, wenn sie über unsere Einbildungskraft hinausgeht. „Beispiele von

[1]) Kritik der Urtheilskraft, § 27. A. a. O., S. 265.
[2]) Ebenda, § 27. A. a. O., S. 266.
[3]) Ebenda, § 25. A. a. O., S. 297.

dieser Art des Erhabenen liefern uns alle die Fälle, wo uns nicht sowohl ein größerer Zahlbegriff, als vielmehr große Einheit als Maaß (zur Verkürzung der Zahlreihen) für die Einbildungskraft gegeben wird. Ein Baum, den wir nach Manneshöhe schätzen, giebt allenfalls einen Maaßstab für einen Berg, und wenn dieser etwa eine Meile hoch wäre, kann er zur Einheit für die Zahl, welche den Erddurchmesser ausdrückt, dienen, um den letzteren anschaulich zu machen; der Erddurchmesser für das uns bekannte Planetensystem; dieses für das der Milchstraße; und die unermeßliche Menge solcher Milchstraßensysteme unter dem Namen der Nebelsterne, welche vermuthlich wiederum ein dergleichen System unter sich ausmachen, läßt uns hier keine Grenze erwarten".[1]) Das Erhabene, so führt er weiter aus, liegt hier nicht sowohl in der Größe der Zahl, als in der Wahrnehmung, daß alles Große in der Natur als gegen die Ideen der Vernunft verschwindend vorgestellt werden kann.

Ueber das dynamisch-Erhabene bemerkt er, daß der als erhaben beurtheilte Gegenstand als furchterregend erscheinen und uns den Eindruck einflößen muß, als ob jeder Widerstand gegen ihn vergeblich sein würde. So giebt uns das dynamisch-Erhabene zwar unsere physische Ohnmacht zu erkennen, ruft aber zugleich in uns eine Kraft auf, um das, wofür wir besorgt sind (Güter, Gesundheit und Leben), als klein anzusehen. Also heißt die Natur hier erhaben, blos weil sie die Einbildungskraft zu Darstellung derjenigen Fälle erhebt, in denen das Gemüth die eigene Erhabenheit seiner Bestimmung, selbst über die Natur, sich fühlbar machen kann.[2])

[1]) Kritik der Urtheilskraft, § 26. A. a. O., S. 264.

[2]) Ebenda, § 28. A. a. O., S. 268 ff.

Kant spricht mit Anerkennung von der bekannten Abhandlung Burke's über das Schöne und Erhabene;[1]) und die dort vorgetragene Theorie berührt sich in der That an vielen Punkten mit der seinen. Burke's Ansicht mag hier mit seinen eigenen Worten angeführt werden:[2]) „Alle Leidenschaften, die die Selbsterhaltung betreffen, haben mit Schmerz oder Gefahr zu thun. Sie sind schlechterdings verdrüßlich, wenn ihre Ursachen unmittelbar auf uns wirken; sie sind ergötzend, wenn wir die Vorstellung von Schmerz und Gefahr haben, ohne selbst in dem Zustande des Schmerzens zu sein. — Das Gefallen, was wir daran finden, habe ich nicht Lust genannt, weil es sich auf Schmerz gründet und von allem positiven Vergnügen hinlänglich unterschieden ist. Alles, was dieses Wohlgefallen erregt, nenne ich erhaben". Und an einer anderen Stelle: „In der That ist das Schrecken, in allen Fällen ohne Ausnahme, bald sichtbarer, bald versteckter, das herrschende Principium des Erhabenen".[3])

In Verbindung mit diesem ‚herrschenden Principium' werden für das Gefühl des Erhabenen folgende Ursachen aufgezählt: ‚Dunkelheit' (welche, wie er bemerkt, „alle Mal nothwendig zu sein scheint, um irgend eine Sache sehr schrecklich zu machen"), ‚Privation' (nämlich: Leere, Finsterniß, Einsamkeit, Stillschweigen), ‚Kraft', ‚Größe der Ausdehnung', ‚Unendlichkeit' u. s. w. In allen Fällen gründet sich, nach seiner Ueberzeugung, das Erhabene auf Schmerz, wie das Schöne auf Lust.

---

[1]) Philosophische Untersuchungen über den Ursprung unserer Begriffe vom Erhabenen und Schönen. Deutsch: Riga, bei Johann Friedrich Hartknoch, 1773.

[2]) A. a. O., S. 74.

[3]) A. a. O., S. 85.

Ganz ähnlich sieht auch Kant die erste Ursache für das Erhabene in einem Gefühl der Unlust; der äußere Anlaß seines Hervortretens ist nach ihm nicht Ordnung, sondern Unordnung in der Natur; und gerade darin meint er den hinreichenden Beweis dafür erblicken zu dürfen, daß das Erhabene nicht, wie das Schöne, einen objektiven Grund außer uns hat. So bemerkt er (nachdem er sich über die Analogie zur Kunst, welche sich in der Naturschönheit beobachten läßt, verbreitet hat): „Aber in dem, was wir an ihr (der Natur) erhaben zu nennen pflegen, ist so gar nichts, was auf besondere objective Principien und diesen gemäße Formen der Natur führte, daß diese vielmehr in ihrem Chaos oder in ihrer wildesten, regelloseſten Unordnung und Verwüstung, wenn sich nur Größe und Macht blicken läßt, die Ideen des Erhabenen am meisten erregt".[1]) Und wiederum: „Wer wollte auch ungestalte Gebirgsmassen, in wilder Unordnung über einander gethürmt, mit ihren Eispyramiden, oder die düstere tobende See u. s. w. erhaben nennen".[2]) Aus diesen und ähnlichen Beispielen aus der Natur, als ‚am Himmel sich aufthürmende Donnerwolken', ‚hohe Wasserfälle mächtiger Flüsse', ‚überhangende, gleichsam drohende Felsen' u. dergl. zieht er den Schluß, daß die wahre Erhabenheit nicht in dem Naturobjecte, dessen Beurtheilung die erhabene Stimmung veranlaßt, sondern nur im Gemüthe des Urtheilenden gesucht werden muß.[3])

Wenn wir nun diese Theorie vom Erhabenen einer kritischen Untersuchung unterziehen, so können wir darin mit Kant völlig übereinstimmen, daß streng genommen der Be-

[1]) Kritik der Urtheilskraft, § 23. A. a. O., S. 253.
[2]) Ebenda, § 26. A. a. O., S. 263.
[3]) Ebenda.

griff ‚erhaben' dem Geiste und den Vernunftideen zuzuweisen ist, und nicht den materiellen Gegenständen an sich eignet; und können doch zugleich weit von ihm abweichen, wenn er behauptet, daß das Erhabene kein objektives Dasein habe, sondern lediglich in dem Geiste des wahrnehmenden Subjektes existire. Er selbst spricht von der Erhabenheit der Tapferkeit; er sagt, was allen Menschen, selbst dem Wilden, ein Gegenstand der Bewunderung ist, sei ein Mensch, der nicht erschrickt, der sich nicht fürchtet, also der Gefahr nicht weicht, zugleich aber mit völliger Ueberlegung rüstig zu Werke geht.[1]) Nun, die so beschriebene Erhabenheit nimmt doch der Wilde als etwas wahr, was außer ihm liegt. Wohl könnte er sie nicht wahrnehmen, wenn er nicht Empfänglichkeit für das Erhabene besäße, allein immerhin bewundert er nicht seine eigene Erhabenheit, sondern die des Helden. Derselbe Grundsatz gilt von allen edlen seelischen Eigenschaften. Je weniger der, welcher sie besitzt, sich ihrer bewußt ist, desto besser. Sie sollen von Anderen erkannt werden, indem er sie ihnen durch seine Worte oder Thaten beweist; und für diese sind sie objektiv, und ihre Kundgebungen haben eine objektive, außerhalb des Beobachters liegende Ursache.

Unter den Dingen, welche die Bezeichnung ‚erhaben' verdienen, hebt Kant besonders ‚die Gesetzmäßigkeit des Handelns aus Pflicht' hervor.[2]) Auch sonst verweilt er gern bei der Erhabenheit der Sittlichkeit, z. B. wo er Klage darüber führt, daß dieselbe durch das Hinzutreten niederer

[1]) Kritik der Urtheilskraft, § 28. A. a. O., S. 270.
Vergl. das dort Ausgeführte auch zu dem Folgenden.

[2]) Kritik der Urtheilskraft. Allgemeine Anmerkung zur Exposition der ästhetischen reflektirenden Urtheile. A. a. O., S. 275.

Beweggründe zerstört werde.[1]) Aber die Analogie mit dem sittlichen Handeln, wenn dasselbe in einem Beobachter das Gefühl des Erhabenen erregt, dürfte schwerlich zur Stütze der Behauptung dienen, daß der äußere Anlaß für die Entstehung dieses Gefühls im wahrnehmenden Geiste in der Regel Unordnung und Regellosigkeit in der Natur sei. Und wir haben es dabei keineswegs blos mit einem Ausnahmefall zu thun, in welchem einmal Ordnung als Grund für das Erhabene aufträte. Kant selbst bemerkt, daß stürmische Gemüthsbewegungen, welche nichts Gutes zurücklassen, „keineswegs auf die Ehre einer erhabenen Darstellung Anspruch machen können"; und weiter, daß selbst der Krieg etwas Erhabenes an sich hat wegen der kriegerischen Tugenden, die er entwickelt; daß aber seine Erhabenheit gesteigert wird, wenn er mit Ordnung und Heiligachtung der bürgerlichen Rechte geführt wird. Und ähnlich, daß die Erhabenheit eines kriegerischen Charakters erhöht wird, wenn mit der Tapferkeit sich die Tugenden des Friedens, Sanftmuth, Mitleid und selbst geziemende Sorgfalt für die eigene Person verbinden.

Erscheint in allen diesen Aussprüchen offenbar Ordnung, und nicht Unordnung als herrschendes Princip im Erhabenen, so wird es doppelt beachtenswerth, daß Kant's Ausdrucksweise, sobald er auf die Beziehung der Schönheit und Erhabenheit zu dem sittlich-Guten zu sprechen kommt, eine ganz auffallende Abschwächung des übrigens zwischen dem Schönen und Erhabenen behaupteten Gegensatzes verräth. In solchem Zusammenhange behandelt er diese beiden Vorstellungen mehr als einmal geradezu als Wechselbegriffe, als

[1]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Frankfurt und Leipzig 1791, S. 90.

ob sie so vielfache Berührungspunkte aufwiesen, daß man in Zweifel sein kann, zu welcher von beiden die genannte Art des Guten zu rechnen sei. Er sagt z. B., das moralisch-Gute, ästhetisch beurtheilt, müsse nicht sowohl schön, als vielmehr erhaben vorgestellt werden.[1]) Etwas vorher spricht er von dem Handeln aus Pflichtgefühl als ‚ästhetisch, d. i. als erhaben, oder auch als schön', als ob beide Bezeichnungen sich würden rechtfertigen lassen. Bei alledem macht Kant's Theorie den Nachweis unerläßlich, daß der Eindruck von Erhabenheit, welchen Handeln aus hohen sittlichen Grundsätzen bei uns hervorruft, sich mit der Lehre in Uebereinstimmung befindet, nach welcher ein Gegenstand als erhaben mit einer Lust aufgenommen wird, die nur vermittelst der Unlust möglich ist, oder mit einer Lust, welche durch das Gefühl einer zeitweiligen Hemmung der Lebenskräfte erzeugt wird. Er giebt folgende Erklärung: „— Da diese Macht (des moralischen Gesetzes) sich eigentlich nur durch Aufopferungen ästhetisch kenntlich macht (welches eine Beraubung, obgleich zum Behufe der inneren Freiheit ist, dagegen eine unergründliche Tiefe dieses übersinnlichen Vermögens mit ihren in's Unabsehliche sich erstreckenden Folgen in uns aufdeckt), so ist das Wohlgefallen von der ästhetischen Seite (in Beziehung auf Sinnlichkeit) negativ, d. i. wider dieses Interesse, von der intellektuellen aber betrachtet, positiv und mit einem Interesse verbunden".[2])

Hier beschränkt Kant seine Erklärung offenbar auf solche Fälle, wo das Sittengesetz selbst unser Gemüth zum Gefühl des Erhabenen stimmt; dagegen nimmt er keine Rücksicht auf die ungleich häufigeren Fälle, wo heroisches

[1]) Kritik der Urtheilskraft. Allgem. Anm. ꝛc. A. a. O., S. 279.

[2]) Ebenda, S. 279.

Verhalten in Uebereinstimmung mit den Grundsätzen des Sittengesetzes jenes Gefühl veranlaßt. So weit in Fällen dieser letzteren Art ‚Beraubungen' dazu gehören, haben nicht wir dieselben zu erleiden, und nicht wir haben die etwaigen Hindernisse zu überwinden, sondern der Held, dessen Handlungen und Geist wir als erhaben ansehen. Hier wenigstens liegt das Erhabene nicht sowohl im Subjekt als im Objekt. Die Ehrfurcht, welche wir dem Helden gegenüber empfinden, hat ihren Ursprung nicht in einem Denkfehler, als hätten wir irrthümlich auf den Urheber der heroischen Handlungen eine Bewunderung übertragen, die wir eigentlich uns selbst zollen sollten. Gleicherweise ist hier der äußere Anlaß, an welchen das Gefühl des Erhabenen in uns anknüpft, von ‚Chaos oder wildester, regelloseſter Unordnung' so weit wie nur immer möglich entfernt. Man könnte zwar geltend machen, die Unordnung liege in solchen Fällen in den Schwierigkeiten und Hindernissen, mit welchen die in Frage stehende Persönlichkeit zu kämpfen hat; aber selbst, wenn das so wäre, so werden doch nicht die Hindernisse, sondern der Mann, der mit ihnen ringt, nicht die Unordnung, sondern die außer uns liegende ordnende Macht als erhaben beurtheilt.

Wenn wir eine Kundgebung betrachten — sie bestehe nun in Worten, Handlungen, Blicken oder Rufen —, wodurch ein Mensch uns in einer für ihn charakteristischen Weise seinen Geist offenbart, so giebt sich der Geist selbst keinem unserer Sinne kund; was wir sehen oder hören, ist nichts als Materie in Bewegung. Dessenungeachtet scheint uns in derartigen Fällen die Ursache so unmittelbar zu Tage zu treten, daß wir nicht ihren Kundgebungen, sondern einzig und allein ihr selbst Erhabenheit zuschreiben. In dieser

Hinsicht verhält sich unser Verstand hier ganz anders, als wenn wir Gegenstände der Natur ansehen.

Aber auch der Verstand unserer Nebenmenschen kann uns in dieser Weise berühren, nämlich durch das Vermögen, welches wir wohl ihre Schöpferkraft zu nennen pflegen. Fast durch jede Art von Kunst, mittels welcher das schöpferische Genie Ideen so versinnlichen kann, daß das hervorgebrachte Kunstwerk in dem Gemüthe des Beschauers den Eindruck des Schönen erweckt, läßt sich zugleich der Eindruck des Erhabenen vermitteln. Der Verstand oder Geist, welcher hier als wirkende Ursache auftritt, bleibt uns an sich unsichtbar. Seine Ideen sind in der Form, welche er dem Stoffe zu geben wußte, verkörpert; und in diesem Stoffe liegt, naturwissenschaftlich betrachtet, keine Erhabenheit, ebenso wenig wie in anderen Gegenständen der Natur. Trotzdem sind wir uns bewußt, daß die Anordnungen des Stoffes so eigenthümlich getroffen sind, daß sie für unseren Geist den idealen Charakterzug der Erhabenheit besitzen. Es steht auch für uns außer allem Zweifel, daß dieser Charakterzug eine objektive Ursache außer uns gehabt hat. Dieser Eindruck kann ja nun auf sehr mannigfache Weise erzielt werden, und die einzelnen Zweige der Kunst, welche ihn hervorbringen können, scheinen auf den ersten Blick so gänzlich wesensverschieden zu sein, daß eine Aehnlichkeit zwischen den bezüglichen Ergebnissen eigentlich kaum denkbar ist, höchstens könnte sie figurativ (bildlich) sein. Indeß in Wirklichkeit stehen wir bei Gedichten, Gemälden, Musikstücken und Bauwerken überall dem gleichen idealen Charakterzug gegenüber; und es ist unsere innerste Ueberzeugung, daß diese Aehnlichkeit in der Wirkung zurückgeht auf eine Aehnlichkeit in der Ursache, nämlich dem menschlichen Geiste und seinen

Ideen. Diese Ueberzeugung wird nicht im mindesten dadurch erschüttert, daß schon das Vorhandensein dieser Ursache uns lediglich durch einen Schluß aus der Analogie unserer eigenen Geistesthätigkeit bekannt ist, weil wir uns nur des eigenen Geistes unmittelbar bewußt werden können.

So wenig wir nun geneigt sein mögen, denselben Schluß auf solche Gebiete der Natur auszudehnen, welche außerhalb des Bereiches menschlicher Einwirkung liegen, jedenfalls werden wir dem Gedanken nicht ausweichen können, daß die idealen Charakterzüge der Schönheit und Erhabenheit in der Natur wie in den mannigfaltigen menschlichen Werken genau dieselben sind. Auf beiden Gebieten findet sich der gleiche Gegensatz zwischen dem Schönen und dem Erhabenen, auf beiden die gleiche Wirkung, welche durch das eine oder das andere in dem wahrnehmenden Geiste hervorgebracht wird. Wir treffen z. B. in der Natur erst auf eine besonders liebliche Aussicht, und dann im Weitergehen kurz darauf stehen wir in Bewunderung versunken vor der feierlichen Großartigkeit schneebedeckter Berge und überhangender Klippen. Da fühlen wir, daß wir den Kontrast zwischen Schönem und Erhabenem erlebt haben. Zu anderer Zeit dagegen nehmen wir innerhalb unserer vier Wände ein Buch vom Brett und lesen Milton's Klage über den Tod seines Freundes Edward King:

„Bringt die Schlüsselblume, die frühe,
Die Hyacinthe, den blassen Jasmin,
Die weiße Nelke, das Veilchen voll Glut,
Stiefmütterchen auch, gesprenkelt mit Schwarz.
Das geputzte Geisblatt, die Bisamrose,
Und Glöckchen, die sinnend neigen das Haupt;
Kurz, jede Blume mit düstrem Gepräg'.
Laßt Amaranth alle Schönheit ergießen,

Narcissen die Kelche mit Thränen erfüllen,
Die lorbeerbekränzte Bahre damit
Behend zu bestreun, wo Lycidas liegt".[1])

Dann schlagen wir um und lesen auf einer anderen Seite die Beschreibung einer Gestalt der dichterischen Phantasie:

„Die andre Nachtgestalt, wenn man so nennt,
Was ohne Glieder und Gestalt sich zeigt,
Und wenn man Wesen nennt, was Schatten schien,
Ja, oder Beides ganz vereint, erhob
Schwarz wie die Nacht sich, wie zehn Furien grimmig,
Und wie die Hölle furchtbar; in der Hand
Schwang sie das fürchterlichste Wurfgeschoß;
Was etwa einem Haupte gleichen konnte:
Trug etwas einer Königskrone gleich".[2])

Fühlen wir nicht, während wir diese beiden Stellen kurz nach einander lesen, daß wir wieder denselben Kontrast erleben, wie vorher: den zwischen dem Schönen und Erhabenen?

Unsere Erfahrung lehrt uns, daß der Charakterzug der Erhabenheit, dem wir je und je in Baukunst, Malerei, Skulptur, Musik oder Poesie begegnen, niemals auf irgend einem Gebiete der Kunst oder Literatur auftritt, wenn sich nicht bei dem Künstler oder Schriftsteller gewisse geistige Eigenthümlichkeiten finden. Bloße Regellosigkeit und Leidenschaftlichkeit kann Erhabenes nicht zu Stande bringen. Ein unfähiger Schriftsteller mag alle seine Personen eines gewaltsamen Todes sterben lassen, er mag in Schrecknissen schwelgen, mag die ungeheuerlichsten Gestalten, die wildesten

---

[1]) Milton, Lycidas. Deutsch von Adolf Böttger. In Ph. Reclam's billigster Klassiker-Ausgabe. Milton's poetische Werke, S. 417.

[2]) Milton, Das verlorene Paradies. Deutsch von Adolf Böttger. A. a. O., S. 47.

Leidenschaften schildern, und möglicherweise ist in seinem ganzen Werke von der ersten Zeile bis zur letzten keine Spur von Erhabenheit vorhanden. Wenn es wahr wäre, wie die Kant'sche Theorie behauptet, daß der Beschauer bei seiner Betrachtung des Erhabenen das Idealisiren allein besorgt, so läßt sich schwer einsehen, warum ein solcher Schriftsteller den Vorwurf, als habe er seine Aufgabe verfehlt, nicht seinen Kritikern zurückgeben sollte. Er könnte ja sagen: Habe ich euch nicht Material genug geliefert, um ein Urtheil zu fällen, welches Erhabenheit ausdrückt? Habe ich zu diesem Zwecke nicht Bilder vom Ungeheuren und Machtvollen vor euren Augen entrollt? Nun ist es eure Sache, dieselben zu idealisiren; und wenn ihr das nicht thut, so liegt der Fehler bei euch und nicht bei mir. — Solche Entschuldigungen würde man natürlich zurückweisen, nicht nur deshalb, weil wir uns keine Mühe geben mögen, seinem Verlangen nachzukommen, sondern noch mehr deshalb, weil wir einfach nicht dazu im Stande sind. Das Idealisiren muß der Künstler oder Schriftsteller selbst vornehmen; in seinem Werke muß er uns schon das Ergebniß dieser Thätigkeit vorlegen. Denn wenn jenen Zügen, welche durch ihre Abgerissenheit erschrecken, nicht ein feines Princip von Ordnung und Harmonie zu Grunde liegt, so wird das Ergebniß bei einem jeden menschlichen Werke vielleicht schrecklich, vielleicht auch blos wunderlich sein; erhaben kann es nimmer werden.

Sollten wir nun annehmen, daß diese Regel ihre Geltung mit einem Male verliert, wenn wir von der Kunst uns zur Natur wenden, um dort das Erhabene zu betrachten? Ist es glaublich, daß hier die Vernunft verbietet, für das Erhabene eine Ursache außer uns zu suchen, während —

wie wir gesehen haben — auf allen anderen Gebieten der Verstand eine solche Ursache für das Erhabene ebenso wenig entbehren kann wie für das Schöne? Können wir uns vorstellen, daß hier bloßes ‚Chaos, die wildeste, regelloseste Unordnung und Verwüstung' uns mit dem Gefühl des Erhabenen zu erfüllen vermag, wenn nur Größe und Macht zu Tage treten, während doch in allen anderen Fällen ein bloßes Chaos für das Gefühl des Erhabenen ebenso wenig den äußeren Anlaß bieten konnte, wie für das des Schönen? Und das Alles, obgleich Jedermann (immer diejenigen ausgenommen, welche die Thätigkeit des Geistes und Willens überhaupt leugnen) zugiebt, daß in allen jenen Fällen die Ursache in einer Idee liegt, welche in dem Geiste eines anderen Menschen existirt hat, ehe wir an die Betrachtung gingen.

Stände es wirklich so, wie Kant behauptet, hätte der Eindruck der Erhabenheit, welchen wir aus der Natur empfangen, seinen Ursprung thatsächlich in einem Gefühl der Unlust, verursacht durch bloße Unordnung, durch ein Chaos; während auf der anderen Seite der Eindruck der Schönheit aus einem Gefühl der Lust, verursacht durch Ordnung und Harmonie, hervorginge, so müßte auf jeden Fall der Gegensatz zwischen dem Schönen und Erhabenen in der Natur überall ganz klar und nicht mißzuverstehen sein. Nun hat Kant in dem Beschluß seiner Kritik der praktischen Vernunft sich selbst dahin ausgesprochen, daß der bestirnte Himmel der einzige Gegenstand der Natur sei, welcher ‚das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht erfülle, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftige'.[1]) Jeder, dessen Sinn für Er-

[1]) Hartenstein's Ausgabe. Bd. V, S. 167.

habenheit einigermaßen entwickelt ist, wird ihm ohne Zweifel darin vollkommen beistimmen. Eine höhere Kundgebung des Erhabenen wird in der ganzen sichtbaren Welt in der That nicht gefunden. Zugleich aber werden wohl die Meisten einräumen, daß der bestirnte Himmel verdient, auch überwältigend schön genannt zu werden. Reisende, die Gelegenheit hatten, ihn in hellen Nächten in den Tropen zu beobachten — wo Nebel seltener, und daher zahlreichere Sterne sichtbar sind, als in unseren Breiten; wo aus demselben Grunde die Sternbilder weit größere Leuchtkraft besitzen als bei uns — wissen zu erzählen, daß sich dort der Eindruck der Erhabenheit steigert; während sie zugleich den mitternächtlichen Himmel in jenen Gegenden als schön schildern und zwar nicht in geringerem, sondern in höherem Grade schön, als er hier ist. Oder denken wir an den Polar-Himmel, wenn das Nordlicht in seinem vollen Glanze erstrahlt. Gewiß könnte der Eindruck desselben sowohl als erhaben, wie als schön bezeichnet werden, je nachdem in dem Gemüthe des Beschauenden Ehrfurcht oder Entzücken vorwiegt. Wir haben hier demnach eine vollständige Parallele zu dem wechselnden Eindruck, welchen das sittlich-Gute hervorrufen kann, welches ja Kant selbst, wie wir gesehen haben, ‚erhaben oder schön' nennt. Burke hat denn auch ganz wohl gefühlt, daß man gegen seine Theorie, nach welcher das Schöne und Erhabene einander entgegengesetzt und widersprechend sind, aus derartigen Erscheinungen einen Einwand würde herleiten können. Diesem Einwand versucht er zu begegnen, indem er fragt:

„Wenn Schwarz und Weiß sich mischen, mildern und verbinden
Auch tausendfach, muß darum Schwarz und Weiß verschwinden?"[1])

[1]) Burke, a. a. O., S. 207, wo aber eine metrische Ueber-

Und er fährt fort: „Wenn die Eigenschaften, die zum Schönen, und diejenigen, welche zum Erhabenen gehören, sich zuweilen beisammen finden, folgt daraus, daß sie im Geringsten mit einander verwandt sind, folgt auch nur daraus, daß sie einander nicht entgegengesetzt und widersprechend sein können? Schwarz und Weiß kann beisammen, kann untereinander gemischt sein, aber es wird deswegen nicht dasselbe".[1])

Aber dies Argument liefert eine Erklärung nur für solche Fälle, wo die Eigenschaften der Schönheit und Erhabenheit, wenn auch an einem und demselben Gegenstande wahrgenommen, doch vermöge ihrer Verbindung die für jede von beiden charakteristische Wirkung nur in abgeschwächtem Maße hervorbringen; wie Grau in allen seinen Schattirungen unser Auge weniger lebhaft berührt, als entweder Schwarz oder Weiß. Und man würde gewiß nicht etwas Graues wählen, wenn man uns den Eindruck klar machen wollte, den blendendes Weiß hervorrufen kann. In der That fügt Burke unmittelbar nach den oben angeführten Worten noch folgende Bemerkung hinzu: „Und wo sie so unter einander oder mit anderen Farben vermischt sind: da thut auch das Schwarze nicht so die Wirkung des Schwarzen, noch das Weiße die Wirkung des Weißen, als wenn jedes allein, und von dem anderen abgesondert wäre".[2])

So ist es wirklich. Es ist das ein nothwendiges Ergebniß bei der Verbindung von Gegensätzen. Mischen sie

---

setzung nicht versucht ist. Der englische Text lautet:

„If black and white blend, soften and unite
A thousand ways, are there no black or white?"

Anm. d. Uebers.

[1]) Ebenda, S. 208.

[2]) A. a. O., S. 208.

sich, so müssen sie sich auch ‚mildern', oder mit anderen Worten, sich gegenseitig abschwächen; und zwei Eigenschaften, welche sich ohne Abschwächung mischen können, sind eben nicht Gegensätze. Schönheit und Erhabenheit können in einem und demselben Gegenstande verbunden sein mit dem Ergebniß, daß die Wirkung nicht abgeschwächt, sondern verstärkt wird, sie können das deshalb, weil sie nicht wirkliche Gegensätze sind. Wollte man dagegen versuchen, Schönheit und Häßlichkeit, oder Erhabenheit und Gemeinheit in demselben Objekt mit einander zu verbinden, so würde man die Schönheit und Erhabenheit abschwächen und vernichten; denn Häßlichkeit ist der wahre Gegensatz oder Widerspruch zu Schönheit, und Gemeinheit zu Erhabenheit.

Wenn auch nur ein einziger Fall vorkäme, wo ein Gegenstand die mehrerwähnten Eigenschaften beide in hohem Grade besäße, also zugleich sehr schön und sehr erhaben wäre, so müßte schon dieser eine Fall der Behauptung verhängnißvoll werden, daß sie einander widersprechend sind. In Wirklichkeit giebt es aber nicht einen, sondern viele solche Fälle. Gerade von denjenigen Gegenständen, welche Kant anführt, um den kontradiktorischen Charakter des Schönen und Erhabenen nachzuweisen, gehören viele hierher. Erhabenheit bildet ihre hervorstechende Eigenthümlichkeit, aber daneben verrathen sie auch Schönheit oft in ganz überraschendem Maße. Kant spricht mit einer gewissen Abneigung von ‚Gebirgsmassen mit ihren Eispyramiden'; aber diese Eispyramiden sind überwältigend schön, und schön sind auch die Farbentöne an den Abhängen und auf den Gipfeln der Gebirgszüge. In ähnlicher Weise drückt er sich über die ‚düstere, tobende See' aus; aber auch da wird die Erhabenheit gesteigert durch Schönheit in Farbe und Bewegung.

In bedeutungsvollem Zusammenhang mit seiner Theorie vom Erhabenen steht Kant's Ansicht, daß die Farbenschattirungen nicht als schön gerechnet werden dürfen. Schönheit, so etwa führt er aus, besteht in allen Fällen in der Form oder in der Bewegung; da nun seiner Ueberzeugung nach die Farbe weder von dem Einen noch von dem Anderen abgeleitet werden kann, so darf man ihr Schönheit nicht zuschreiben, man kann sie höchstens als angenehm bezeichnen. Er möchte nicht einmal zugestehen, daß die Farbe zur Schönheit etwas beiträgt, ausgenommen etwa, sofern sie die schönen Formen für die Empfindung zu beleben vermag.[1]) Da er nun das Erhabene als formlos begrifflich bestimmt, so folgt daraus nicht nur, daß dasselbe mit dem Schönen keine Wesensgemeinschaft haben kann, sondern auch, daß es von widersprechendem Charakter sein muß.

Dabei gesteht Kant zu, daß, wenn man mit Euler annimmt, Farbe werde durch Schwingungen des strahlenden Aethers erzeugt, alsdann ihr Anspruch, zum Schönen gezählt zu werden, nicht mehr abzuweisen sei; denn damit würde ja der Nachweis geliefert sein, daß Farbe aus harmonischer Bewegung hervorgehe. Diese Lehre, welcher er sehr skeptisch gegenüberstand, gehört heute zum eisernen Bestande der Wissenschaft; und es lassen sich aus derselben für unsere Sache wichtige Folgerungen ableiten. Denn sie zeigt, daß die Schönheit von Gegenständen in der Entfernung nicht eine negative, sondern eine positive Ursache hat. So fällt ein neues Licht auf ein Problem, welches schon Campbell aufwarf und in den Anfangszeilen seines Gedichtes ‚Freuden der Hoffnung' gelöst zu haben glaubte:

---

[1]) Kritik der Urtheilskraft, § 14. A. a. O., S. 229 f.

„Was giebt den Klippen dort den Farbenton,
Und macht sie schöner als das sonn'ge Feld?
Die Ferne muß der Aussicht Zauber leih'n;
Sie hüllt den Berg in Azurbläue ein."[1])

Ohne Zweifel würde es Campbell wenig angenehm gewesen sein, hätte er voraussehen können, daß einer von diesen Versen —

„Die Ferne muß der Aussicht Zauber leih'n —"

wahrscheinlich, so lange die englische Zunge klingt, als ein recht cynisches und sehr unpoetisches Sprichwort verwendet werden wird. Und doch lag das sehr nahe. Denn die darin ausgesprochene Vorstellung, daß uns eine Fernsicht blos deshalb schön erscheint, weil wir nicht deutlich in die Ferne sehen können, ist in der That cynisch. Nicht so dagegen die Thatsache, wie sie in der Natur vorliegt. In dem mannigfaltigen, aber harmonischen Spiel der Aetherwellen, welche ebenso wohl auf die Luft als auf die Abhänge und Gipfel des Gebirges wirken, haben wir die Ursachen der hier auftretenden Schönheit zu suchen; und diesen Ursachen leiht die Ferne nichts weiter als den Raum, in dem sie ihr zauberisches Spiel entfalten können.

Die Wissenschaft der heutigen Zeit hat uns durch solche Entdeckungen, wie diese, weit über das Gebiet hinausgeführt, auf welchem man früher jene Fälle von Anpassungen aufzufinden pflegte, die in allen Zeitaltern die größten Natur-

---

[1]) Campbell, Pleasures of Hope.
„Why do those cliffs of shadowy tints appear
More sweet than all the landscape smiling near?
'Tis distance lents enchantment to the view,
And robes the mountain in its azure hue".
Die dritte dieser Zeilen wird in England als eine recht triviale Redensart oft gebraucht. Anm. d. Uebers.

forscher mit Staunen erfüllt haben. Ein neues Feld hat sich dem Menschengeiste eröffnet; und auf diesem neuen Felde deckt uns die Wissenschaft das Geheimniß auf, daß Vieles, was wir als selbstverständlich ansahen, wofür wir weder einer weiteren Erklärung noch einer besonderen Ursache zu bedürfen meinten, in der That Ergebniß weit wunderbarerer Anpassungen ist, als alles, was die Menschheit früher gekannt hat. Wollte man ehedem eine unermeßliche Zahl ausdrücken, so sagte man wohl: Wie der Sand am Ufer des Meeres. Die Aetherwellen, von denen die heutige Wissenschaft zu sagen weiß, daß sie den unermeßlichen Raum erfüllen, sind so zahllos, daß der Sand am Meer gänzlich dagegen verschwindet. Alle diese Wellen bewegen sich mit der Geschwindigkeit von 42 000 Meilen in der Sekunde unablässig fort; jede einzelne Welle für sich veranlaßt in jeder Sekunde eine Anzahl von Schwingungen, die nicht nach Hunderttausenden, sondern nach Millionen und Abermillionen berechnet werden muß. Sie kreuzen einander hin und her, aber ohne Unordnung und Verwirrung und vereinigen sich zur Hervorbringung jener wundervollen Effekte, die wir nicht nur im Regenbogen oder beim Sonnenuntergang, sondern in den Tausenden von verschiedenen Farbentönen auf Erden schauen. So weit unsere Erfahrung reicht — das haben wir ja gesehen —, ist aber die Wahrscheinlichkeit so sehr gegen das Vorkommen irgend einer Verbindung, als deren Ergebniß der ideale Charakterzug der Schönheit oder Erhabenheit auftritt, daß ohne das Eingreifen eines nach Zwecken handelnden Verstandes, der aus der Unzahl möglicher Verbindungen jedes Mal die für das beabsichtigte Ergebniß passenden auswählt, thatsächlich niemals Schönheit oder Erhabenheit zu Stande kommt; und je verwickelter und

zahlreicher die möglichen Verbindungen werden, desto schwieriger muß sich natürlich für den ordnenden Verstand seine Aufgabe gestalten. Trotz alledem finden wir hier (in der Natur) Verbindungen so zahlreich und verwickelt, daß wir das Zählen aufgeben müssen, weil unsere Fähigkeiten in ihrer äußersten Anspannung zu Schanden werden, und dennoch geht aus ihnen ein harmonisches Ergebniß von Schönheit und Herrlichkeit hervor.

Zwar die ganze Bedeutung der hier angedeuteten Thatsachen vermag kein Verstand zu ermessen; war doch ihr bloßes Vorhandensein bis vor Kurzem noch unbekannt. Aber ihr ordnungsmäßiges Ergebniß haben wir in einem Kosmos, dem sich nach keiner Richtung Grenzen ziehen lassen, deutlich genug vor Augen, und dies Ergebniß ist der Gegenstand, welchen der Menschengeist betrachtet, wenn er die Erhabenheit des Weltalls empfindet. Bedienen wir uns des Mittels, durch welches Kant die Entstehung des Gefühls vom sogenannten mathematisch-Erhabenen zu veranschaulichen sucht, daß nämlich die Vernunft immer neue Maßeinheiten für größere und immer größere Gegenstände ihrer Beobachtung wählt — die Höhe eines Mannes als Einheit für die Schätzung eines Baumes, den Baum als Maßstab für einen Berg; den Berg als Maßeinheit für den Erddurchmesser, diesen für das Sonnensystem und das Sonnensystem wieder für die Milchstraße u. s. w.: Wenn der hier angedeutete Denkproceß uns weiter nichts als Größe enthüllte, so ließe sich der Behauptung Kant's, daß es nichts wirklich Erhabenes in der Natur gebe, schwerlich etwas Stichhaltiges entgegenhalten, weil Größe immer ein relativer Begriff bleibt. Aber es ist nicht bloße Größe, was sich auf diesem Wege unserer Vernunft erschließt, sondern die Größe eines geord-

neten Systems, ein Kosmos, dessen Ausdehnung wir freilich nicht ermessen, aber den wir wohl als Kosmos begreifen können. Denn das Teleskop, welches in die Tiefen des Raumes dringt, und das Mikroskop, welches uns Gegenstände entdeckt, die wegen ihrer winzigen Kleinheit unsichtbar waren, rufen gerade deshalb immer neue Bewunderung und Ehrfurcht in uns wach, weil sie uns das Auge für immer neue Offenbarungen von Ordnung und Schönheit aufthun. Wenn, wo das Sehen des unbewaffneten Auges an seiner Grenze angekommen ist, das Mikroskop uns weder Schönheit, noch Anpassung, noch Ordnung, sondern blos chaotische Eintönigkeit zeigte, so würde es sicherlich nicht unser Gefühl von der Erhabenheit der Natur vermehren. Oder wenn wir uns von einer Welt umgeben sähen, wie wir sie uns nach einer Schilderung Tyndall's denken müßten, falls es keine Aetherschwingungen gäbe — eine Welt, in welcher dunkle Sonnen brennen, und Metalle in unsichtbaren Flammen bis zur Schmelzung erhitzt werden könnten; wo ein mit Empfindung begabtes Wesen, falls es in die Nähe eines erhitzten Körpers käme, keinen Unterschied der Temperatur wahrnehmen, und erst die wirkliche Berührung ihm die Hitze zu erkennen geben würde.[1]) Eine solche Welt wäre immer noch weit entfernt von einem Chaos, denn ein Chaos kann der Vernunft überhaupt nichts zum Betrachten darbieten. — Aber wenn dies, und nur dies uns auf allen Seiten umgäbe, so würde schon der Gedanke daran uns mit einem unerträglichen Drucke belasten und mit einem Gefühl des Grausens erfüllen, keineswegs aber mit dem Gefühl des Erhabenen.

---

[1]) Fragmente aus den Naturwissenschaften, S. 5.

Indeß, wie unsere Welt thatsächlich beschaffen ist, mit den hervorstechenden Zügen der Schönheit und Erhabenheit, so wird der Nachweis für einen ordnenden Verstand, welchen eben diese Züge liefern, nicht aus vereinzelten Erscheinungen abgeleitet, ebenso wenig aus solchen Phänomenen, welche erst durch scharfsinniges Bemühen aufgesucht werden wollen. Die bittersten Gegner derjenigen Lehre, auf welche jene Charakterzüge hinzuweisen scheinen, wetteifern bei all ihrer Feindschaft mit den Bekennern derselben in Bewunderung der überschwänglichen Fülle von Glanz und Pracht in der Natur. Blumen von endloser Mannigfaltigkeit in Farbe und Gestalt machen den Rasen zu unseren Füßen zu einem bunten Teppich. Um uns, überall, in Wiese und Hain, lacht Schönheit in verschwenderischer Ueppigkeit. Ueber uns, wenn der Tag klar ist, blaut das Himmelsgewölbe, überfluthet von strahlendem Schimmer; und wenn im Westen die Sonne zur Rüste geht, wird das Firmament der Schauplatz eines Panoramas, in welchem Roth und Gold sich zu tausend Farben mischen, für die selbst der Maler keine Namen hat, und jede dieser Farben ist schön. Wenn dann diese Farbengluth erloschen ist, so verwandelt sich die Scene abermals, so daß — wüßten wir nicht im Voraus, was kommt — wir vor Ueberraschung kaum wagen würden, Athem zu holen. Diese neue Pracht ist von dem, was vorausging, so gänzlich verschieden, daß es fast ausgeschlossen scheint, Beides mit einander zu vergleichen; und dennoch werden die Meisten mit uns sagen, daß das großartige Schauspiel, welches sich nun vor unseren Augen entrollt, selbst den Farbenschimmer der untergehenden Sonne noch übertrifft. Auch wenn wir bei der Betrachtung jenes ‚goldenen Staubes' der Milchstraße in dem unendlichen Raume über unserem Haupte alle

Vorstellungen von Sonnen, deren jede vielleicht wieder Mittelpunkt eines neuen Weltsystemes ist, ganz und gar ausschließen — Kant verlangt das nachdrücklich von uns —,[1]) selbst wenn wir uns auf's Strengste auf ein ‚reines ästhetisches Urtheil' über die Schönheit der Sterne, wie sie dem Auge erscheinen, beschränken, selbst dann werden wir nicht gestimmt sein, den Ehrfurcht-durchschauerten Ausruf des Psalmisten für einen Ausdruck überschwänglichen Gefühles zu erklären, wenn er sagt: „Wenn ich sehe die Himmel, deiner Finger Werk, den Mond und die Sterne, die du bereitet hast: Was ist der Mensch, daß du sein gedenkest, und des Menschen Kind, daß du dich sein annimmst!"[2])

Gerade in unseren höchsten und besten Augenblicken fühlen wir am lebhaftesten, wie diese Herrlichkeit des Himmels und der Erden uns zu Bewunderung und Ehrfurcht hinreißt. Und das beruht gewiß nicht auf einer Illusion unsererseits; gewiß verschwenden wir unser ehrfürchtiges Staunen auch nicht auf zufällige Verbindungen von Atomen, die ohne Zweck und Ziel zusammenstoßen. Dafür liefert hinreichenden Beweis die unbestreitbare Thatsache, daß, obwohl die Naturgesetze dieser unserer Welt auch in unseren Nerven und

[1]) „Wenn man also den Anblick des bestirnten Himmels erhaben nennt, so muß man der Beurtheilung desselben nicht Begriffe von Welten, durch vernünftige Wesen bewohnt, und nun die hellen Punkte, womit wir den Raum über uns erfüllt sehen, als ihre Sonnen in sehr zweckmäßig für sie gestellten Kreisen bewegt, zum Grunde legen, sondern blos, wie man ihn sieht, als ein weites Gewölbe, das alles befaßt; und blos unter dieser Vorstellung müssen wir die Erhabenheit setzen, die ein reines ästhetisches Urtheil diesem Gegenstande beilegt".

Kritik der Urtheilskraft. — Allgemeine Anmerkung zur Exposition der ästhetischen reflektirenden Urtheile. Ed. Hart, S. 278.

[2]) Psalm 8, 4 u. 5 (nach der revidirten Bibelübersetzung).

Muskeln und allen dadurch verursachten Bewegungen in voller Kraft stehen; obwohl, wie alles in der Natur, auch unsere architektonischen oder anderen Kunstwerke nothwendig in Uebereinstimmung mit diesen Gesetzen konstruirt sein müssen, dennoch in keinem von ihnen je ein Hang zur Schönheit oder Erhabenheit wahrnehmbar wird, wenn nicht eine große Idee die Entstehung des Werkes veranlaßt und seine Herstellung geleitet hat. Nach unserer Erfahrung ist dies die einzige zureichende Ursache zur Hervorbringung von Schönheit und Erhabenheit, und wo jene Ursache fehlt, da sind auch diese Züge nicht vorhanden.

Fünfte Vorlesung.

Determinismus und Wille.

„— — sie beweisen, des Gesetzes Werk sei beschrieben in ihren Herzen, sintemal ihr Gewissen sie bezeuget, dazu auch die Gedanken, die sich unter einander verklagen oder entschuldigen".

Röm. 2, 15.

Fünfte Vorlesung.

Determinismus und Wille.

Haben wir uns bis dahin mit der Erörterung von solchen Problemen beschäftigt, welche nach moderner Anschauung denjenigen Lehrsatz der natürlichen Theologie erschüttert haben, der in Butler's wohlbekanntem Postulat[1]) an erster Stelle steht — ich meine natürlich den Lehrsatz, daß ein verständiger Urheber der Natur existirt —, so wenden wir uns nun dem zweiten Theil jenes Postulats zu und erwägen, welche Bedeutung den neueren wissenschaftlichen Aufstellungen für den Lehrsatz zukommt, der aus der Vernunft das Dasein eines natürlichen Regierers der Welt ableitet.

Von angeblich kompetentester Seite wird uns unaufhörlich versichert, auch bei diesem Theil der uns beschäftigenden Frage seien die alten Argumente und Methoden,

---

[1]) Butler's Postulat: „Daß ein verständiger Urheber der Natur und natürlicher Regierer der Welt sei, ist ein Grundsatz, welchen man — —, als erwiesen und durchgehends angenommen, vorausgesetzt hat". Butler's Bestätigung der . . . Religion aus ihrer Gleichförmigkeit mit der Einrichtung und dem ordentlichen Laufe der Natur. (Gewöhnlich Butler's Analogie genannt.) Deutsch: Leipzig 1756, S. 190. Anm. d. Uebers.

welche in Bischof Butler's Tagen als wirkungsvoll galten, gänzlich aus der Mode; die alten Fragen betr. Verantwortlichkeit, Gewissen und Willensfreiheit, über die man Jahrhunderte lang ohne entscheidenden Erfolg gestritten hat, hätten durch einige neuere Ergebnisse der Naturwissenschaft eine so völlig veränderte Richtung erhalten, daß Fragen, welche noch im vorigen Jahrhundert als offene angesehen wurden, heutzutage nicht mit Fug mehr als solche gelten können.

Butler bemüht sich in der Erörterung der Einwände gegen die sittliche Weltregierung Gottes, so weit dieselben von fatalistischen Voraussetzungen aus erhoben werden, vor allen Dingen den Nachweis zu erbringen, daß diese Voraussetzungen ein Verfahren nach gewissen Absichten nicht ausschließen, also auch den Beweis von einem verständigen Urheber und Regierer der Natur nicht aufheben.[1]) Denn darin würde ein Fatalist einem Anhänger der Willensfreiheit vollkommen beistimmen, daß Häuser von Baumeistern erbaut sind; nur die Frage würde zwischen ihnen streitig sein, ob die Baumeister dieselben aus Nothwendigkeit oder mit Freiheit erbaut hätten. Denn bloße Abstraktionen können doch nichts hervorbringen; bei der Notwendigkeit wird ebenso wohl ein nothwendig handelndes Wesen, als bei der Freiheit ein frei handelndes Wesen erfordert und vorausgesetzt, um der Werkmeister der Welt zu sein.

Wie aber die Dinge in der Welt, deren Hervorbringung durch Gott demnach auch vom fatalistischen Standpunkte aus anerkannt werden muß, thatsächlich liegen, so kommt es uns jedenfalls so vor, als ob wir frei und verantwortlich wären.

[1]) Vergleiche zu diesen und den folgenden Ausführungen Butler's Analogie, S. 149 f.

Würde auch die Lehre von der Nothwendigkeit als wahr angenommen, so ist doch unser wirklicher Zustand so beschaffen, daß die Anwendung dieser Lehre uns unausbleiblich auf Abwege, und zwar auf die gefährlichsten Abwege verleiten muß. Unsere eigene Erfahrung lehrt uns also, daß diese Weltanschauung, wenn sie auch wahr wäre, auf praktische Angelegenheiten (auf unser Leben und Verhalten) nicht anwendbar ist; und die Religion ist eine praktische Angelegenheit. Weiter macht Butler darauf aufmerksam, daß es eine wirkliche Erfahrung ist, daß der Urheber der Natur die Welt vermittels Belohnungen und Strafen regiert (wie das aus den natürlichen Folgen von Tugend und Laster hervorgeht). „Er hat uns auch," fährt er fort, „eine moralische Fähigkeit gegeben, mit welcher wir zwischen den Handlungen einen Unterschied machen, und einige als tugendhaft und würdig billigen, andere aber als schlimm und unrecht verwerfen".[1]) Und diese moralische Unterscheidung ist mit einer derartigen Autorität verknüpft, daß wir nicht davon abweichen können, ohne uns selbst zu verdammen. Seine Folgerung ist dabei die, daß, wenn Nothwendigkeit die Ordnung der Welt ist, es eine solche Nothwendigkeit sein muß, die sich mit den angeführten Thatsachen verträgt; anderenfalls würde sie zugleich einen Widerspruch gegen die ganze Einrichtung der Natur und gegen dasjenige, was wir alle Augenblicke an uns selbst erfahren, in sich schließen und also alles umstoßen.[2])

---

[1]) A. a. O., S. 160. Ich habe es für das Richtigste gehalten, mich so eng als möglich an die angeführte deutsche Uebersetzung der Analogie anzuschließen, und habe daher sprachliche Härten nicht geändert. Anm. d. Uebers.

[2]) A. a. O., S. 171 f.

Die Gegner der theistischen Weltanschauung in der Gegenwart bestreiten nun nicht blos Butler's Annahme, daß zur Hervorbringung der Welt ein mit Verstand und Absicht handelndes Wesen erforderlich gewesen sei, sondern sie behaupten außerdem, daß eine Argumentation, wie er sie verwerthet, jetzt vollständig veraltet sei, da die moderne Wissenschaft unsere Streitfrage in ein ganz anderes Licht gerückt habe, denn 1) sie habe die Beweise für diejenige Weltanschauung, welche man zu Butler's Zeit als Fatalismus bezeichnete, heutzutage aber gewöhnlich Determinismus nennt, ganz gewaltig verstärkt; und 2) sie habe uns mit der Entstehungs- und Entwickelungsgeschichte des moralischen Gefühls (das ist ja eine von den Thatsachen in der bestehenden Einrichtung der Dinge, auf welche Butler's Beweisführung angewiesen war) bekannt gemacht.

1. Nach der Ansicht dieser Gegner ist der Determinismus nicht (wie Bischof Butler meinte) eine bloße metaphysische Spekulation, sondern er ruht auf einer ungeheuren Zahl unabhängiger Beobachtungen der Wissenschaft, deren Ergebniß in der Lehre von der Erhaltung der Kraft und der Allgemeinheit des Naturgesetzes ausgedrückt ist. Er stützt sich somit auf ein solides Fundament von Thatsachen, welche ihn unangreifbar machen.

Wenn die Vertreter dieser Richtung sich in ethischen und psychologischen Fragen so gern und häufig auf die Autorität der Naturwissenschaft berufen, so könnte man dadurch unwillkürlich auf die Vermuthung kommen, daß sie nur solche Kräfte als wirksam gelten ließen, von denen die Naturwissenschaft Kenntniß nimmt. Diese Vermuthung würde aber eine irrige sein. Wir haben es hier keineswegs mit einer Weltanschauung zu thun, die allem Geistigen oder Seelischen

das Vermögen zu einer Beeinflussung der natürlichen Ordnung abspricht, und dann folgerichtig auch alle Bewegungen unseres Körpers für automatenhaft erklären muß. Wollte man vom Standpunkt der Automatenlehre aus versuchen, unsere Ueberzeugung, daß wir das Vermögen zum Unterscheiden von Recht und Unrecht besitzen, zu erschüttern, so würde sich daraus kein sehr gefährlicher Angriff auf unsere Stellung ergeben. Denn Gegner aus dieser philosophischen Schule müssen in gleichem Maße und in demselben Sinne auch leugnen, daß uns das Vermögen eignet, Eisenbahnen zu bauen, Fabriken zu betreiben, oder auch nur den geringsten Einfluß auf die Bewegungen unseres eigenen Körpers auszuüben.

So pflegt man denn auch diesen strengen Materialismus in der Regel nur der Behauptung göttlicher Thätigkeit gegenüber bis in seine äußersten Konsequenzen durchzuführen. Wo es sich dagegen darum handelt, einen ernstgemeinten Angriff auf die Ueberzeugung des Menschen von seiner eigenen Freiheit im Handeln zu unternehmen, da pflegt nicht behauptet zu werden, daß eine rein mechanische Ursachenreihe seine Handlungen hervorbringe, sondern man behauptet da eine Kausalitätskette, in welcher viele unentbehrliche Glieder aus den geistigen Motiven bestehen, die im Augenblick des Handelns sich als die stärksten erweisen; und eben diese Motive sollen die schließliche Handlung bestimmen. So entgeht diese Anschauung den unsinnigen Konsequenzen, welche den Automatismus in Mißkredit bringen, während ihre Vertreter doch zugleich das Recht beanspruchen, die Beweisgründe für die schroffere Ansicht, also die Lehre von der Erhaltung der Kraft und der unverletzlichen Naturordnung, sich zu Gute zu rechnen. Auf diese Weise meint man zu

einem gehäuften Beweise zu gelangen, der jedes Gegenargument so stark überwiege, daß man gezwungen werde, auch einige ziemlich abschreckende Konsequenzen (die Deterministen leugnen nicht, daß solche in ihrer Theorie enthalten sind) mit in den Kauf zu nehmen.

Nur ein Beispiel dafür: In einem neueren apologetischen Werke wird besonders geltend gemacht, daß „allen Versuchen, unser Freiheits- und Verantwortlichkeitsgefühl wegzuerklären zum Trotze die Thatsache unerschütterlich feststeht, daß wir uns frei dünken und selbst für verantwortlich halten". Dies Argument wird von einem Recensenten mit folgender Bemerkung abgefertigt: „Das will sagen, der Determinismus hat zwar festgestellt, daß das Gefühl der Willensfreiheit auf Einbildung beruht, aber er hat nicht erklärt, wie diese Einbildung entsteht".[1]) In derselben Besprechung wird noch zugegeben, daß die deterministische Lehre für das Gefühl des Verpflichtetseins, wie es sich in dem Worte ‚sollen' in Verbindung mit gewissen Handlungen ausspricht, weder eine Erklärung noch eine Rechtfertigung liefert, ja daß ein Determinist keinen rechten Grund dafür anzugeben weiß, weshalb unser Beifall oder Mißfallen einem Menschen gegenüber anderer Art sein sollte, als einer Maschine gegenüber, obwohl thatsächlich, wie etwas naiv hinzugesetzt wird, „die Empfindung in unserem Geiste doch eine ganz andere zu sein scheint, wenn wir einen Menschen einer guten That halber loben, als wenn wir eine Maschine betrachten, welche gut arbeitet". Ebenso freimüthig wird anerkannt, daß die in der Besprechung verfochtene Anschauungs-

[1]) Westminster Review, April 1885. Besprechung der Bampton Lectures des Bischof Temple über „The Relations between Religion and Science".

weise Gefühle wie Reue oder Gewissensbisse als ungerechtfertigt betrachten muß. Und trotz alledem wird uns versichert, wie man immer diese Schwierigkeiten lösen möge, der Determinismus müsse seine Ansprüche im vollen Umfange aufrecht erhalten, und für irgend eine Ausnahme von dem allgemeinen Kausalitätsgesetze lasse sich kein Raum finden.

Während die Vertheidiger des Determinismus mit einer solchen dogmatischen Sicherheit auftreten, scheinen Moralphilosophen wie Sidgwick zwar ihr endgültiges Urtheil über die Frage noch auszusetzen, sprechen sich aber zugleich dahin aus, daß die Entdeckungen der Naturwissenschaft anscheinend auf Bestätigung der deterministischen Anschauungen hinauslaufen. Nach dem eben erwähnten Gelehrten häufen sich die Beweisgründe für dieselben in solchem Maße, daß sie schon beinahe einem lückenlosen Beweise gleichkommen. „Auf einem Gebiete nach dem anderen sind Schritt vor Schritt die widerstreitenden Ansichten zurückgewichen und verschwunden, bis man sie schließlich nur noch in der geheimnißvollen Festung des Willens findet. Auf allen anderen Punkten ist der Glaube so fest begründet, daß Manche das Gegentheil geradezu für undenkbar erklären, andere sogar behaupten, es sei immer undenkbar gewesen. Jedes wissenschaftliche Verfahren geht von dieser Voraussetzung aus; jeder wissenschaftliche Erfolg bestätigt sie".[1]) Sidgwick bemerkt weiter, daß, je mehr die Ueberzeugung von der Wesenseinheit der erkennbaren Welt wachse, desto mehr auch die Abneigung wachse, dem Gebiete des menschlichen Handelns die Ausnahmestellung einzuräumen, welche die Vertheidiger der Willensfreiheit dafür beanspruchen. Er führt ferner aus,

---

[1]) Methods of Ethiks. Book I, Chapt. V.

daß ja auch das menschliche Handeln zu einem großen Theile unbewußt vor sich geht, also auch von rein physischen Ursachen bestimmt wird; und daß sich eine klare Linie zwischen derartigen unbewußten Handlungen und den mit Bewußtsein und Willen vollzogenen nicht ziehen läßt. Mit diesen aus naturwissenschaftlichen Untersuchungen hergeleiteten Gründen verbindet er dann die gewöhnlichen Argumente für den Determinismus, nämlich daß wir im Stande sind, bei Menschen, die wir aus früheren Handlungen kennen, auch auf zukünftige Handlungen zu schließen, sowie daß wir unsere eigenen Thaten, wenn sie einmal geschehen sind und nun der Vergangenheit angehören, alsbald als Ergebnisse unserer Anlagen, unserer Erziehung und der Verhältnisse anzusehen gewohnt sind. Gegen diese gewaltige Schlachtreihe gehäufter Zeugnisse läßt sich, wie er behauptet, nur ein einziges Gegenargument von wirklichem Gewicht in's Feld führen, nämlich das unmittelbare, kräftige Jasagen des Bewußtseins im Augenblicke des überlegten Handelns.

Um uns bei dieser ja überaus umfangreichen Frage nicht in's Weite zu verlieren, wollen wir daran festhalten, daß unser Streit mit den Deterministen sich eigentlich nur um einen Punkt dreht: Unser Bewußtsein bejaht, daß wir das Vermögen besitzen, je zuweilen unter mehreren verschiedenen Handlungen zu wählen; unser sittliches Gefühl urtheilt, daß wir für die jedes Mal getroffene Wahl verantwortlich sind; der Determinismus weist jene Bejahung unseres Bewußtseins und diesen Wahrspruch unseres Gewissens als Täuschung zurück. Unsere Behauptung ist die, daß der vorgeblich vorhandene, mehr als ausreichende Beweis für die deterministische Weltanschauung diese Zurückweisung keineswegs rechtfertigt; und können wir diese Behauptung beweisen, so ist es dann nicht unsere

Sache, festzustellen, ob jene Negation, welche sich nicht auf genügende Gründe stützen kann, sich aus der deterministischen Lehre mit Nothwendigkeit ergiebt oder nicht. Denn offenbar kann uns niemand das Recht streitig machen, einen nicht hinreichend unterstützten Schluß ohne Weiteres zu verwerfen, ohne eine Entscheidung darüber zu fällen, ob das Verkehrte an ihm in dem Schlußverfahren liegt, mittels dessen er aus der zu Grunde liegenden Anschauung abgeleitet worden ist, oder ob der Fehler in den angeblichen Grundlagen der Lehre selbst steckt.

Im Lager unserer Gegner gilt es durchgehends als ausgemachte Sache, daß jener Schluß (nämlich, daß die Bejahung des Bewußtseins und der Wahrspruch des Gewissens eine Illusion ist) sich mit Nothwendigkeit aus der deterministischen Anschauung ergiebt; daß also dieselbe unsere Urtheile über Recht und Unrecht, Verdienst und Verantwortlichkeit mehr oder weniger verändern muß. Das tritt selbst in der überaus vorsichtigen Darlegung, welche Sidgwick von der Frage giebt, mit hinreichender Deutlichkeit hervor, wiewohl derselbe offenbar sein Absehen darauf gerichtet hat, die Befürchtung zu zerstreuen, als müßten sich aus dem Determinismus, wenn er die herrschende Anschauung würde, mit logischer Nothwendigkeit schwerwiegende praktische Folgerungen ergeben; wie er denn bemüht ist, klar zu machen, daß „ein Determinist den Grundbegriffen der Ethik einen ganz klaren und bestimmten Sinn beizulegen vermag, und daß die so gewonnenen begrifflichen Unterscheidungen vollkommen ausreichen, um eine Basis für das Strafgesetz abzugeben". So sehr er sich aber besorgt zeigt, die Tragweite der aus dem schwebenden Streite zu erwartenden Ergebnisse für das praktische Leben nach Möglichkeit abzuschwächen, so muß er dennoch gegen das

Ende des dieser Frage gewidmeten Kapitels hinzufügen: „Wenn es keine Wahlfreiheit giebt, so kann, genau genommen, auch von Verdienen keine Rede sein, und die Rechtspflege wird demnach von einem anderen Princip ihren Ausgangspunkt zu nehmen haben". Im wesentlichen stimmt er mit den Vertheidigern des Determinismus darin überein, daß bei dieser Weltanschauung Strafe und Lohn nicht mehr als Vergeltung verdienstlichen oder verwerflichen Handelns anzusehen ist, sondern als vorbeugende Maßregel, um für das zukünftige Handeln möglichst starke Beweggründe darzubieten, welche zum Meiden des Verkehrten und zum Thun des Richtigen bestimmen. Wenn wir absichtliches Unrechtthun schärfer ahnden als unabsichtliches, so liegt der Grund dieses Verfahrens lediglich in der von uns beabsichtigten Wirkung der Strafe, die ja offenbar das erstere, nicht aber das letztere zu verhindern bezweckt. Den naheliegenden Einwand, daß, so nützlich auch nach dieser Theorie sittliche Gefühle sein mögen, sie sich doch schwerlich entwickeln würden, wenn dieselbe zu allgemeiner Geltung gelangen sollte, nimmt Sidgwick vorweg und begegnet ihm mit der Bemerkung, daß, selbst wenn dies nachgewiesen wäre, der Rückschluß von den praktischen Folgen einer Ansicht auf ihre spekulative Wahrheit ganz unzulässig sei. Wer so schließe, bediene sich eines Verfahrens von zweifelhaftem Charakter, und eines Verfahrens, welches heute allgemein verurtheilt werde. Seine Stellung dürfte durch diese Ausführungen genügend gekennzeichnet sein. Schon daß er die gehäuften Zeugnisse für den Determinismus und die unmittelbare Bejahung des Bewußtseins im Augenblicke überlegten Handelns gegeneinander abwägt und das letztere als das einzige Gegenargument von wirklichem Gewichte bezeichnet gegenüber massenhaften Beweis-

gründen von derartiger Stärke, daß sie beinahe einem lückenlosen Beweise gleichkommen, scheint zu beweisen, daß nach seiner Ansicht jenes kumulative Argument, wenn es weiterhin noch verstärkt werden sollte, wirklich einen lückenlosen Beweis darstellen würde, so daß alsdann die im Wege stehende Bejahung des Bewußtseins unbedingt für eine Selbsttäuschung erklärt werden müßte.

Wie wichtig es ist, bei dem Determinismus scharf zwischen seiner negativen und positiven Seite zu unterscheiden, erhellt daraus, daß wir — wie früher gezeigt — in offenbare Widersprüche gerathen, sobald wir den Versuch machen, die Ueberzeugung, daß jede Bewegung im Weltall, also auch im menschlichen Gehirn, welches ja einen Theil desselben bildet, unausweichlich durch vorausgehende Bewegungen der Materie bedingt ist, und die Ueberzeugung von der Thätigkeit unseres Willens, wie sie aus der direkten Bejahung unseres Bewußtseins sich zu ergeben scheint, mit einander zu versöhnen. Einerseits scheinen die Gesetze von der natürlichen Kausalität und von der Erhaltung der Energie ganz sinnlos zu werden, wenn sie an irgend einem Punkte auch nur eine einzige Ausnahme zulassen. Andererseits scheinen sie für die Thätigkeit des menschlichen Willens oder seiner sogenannten ‚Motive' auch nicht die kleinste Ritze offen zu lassen, wenn sie wirklich keinerlei Ausnahme dulden. Und dennoch, obwohl die Beeinflussung der körperlichen Bewegungen seitens des menschlichen Willens als baare Unmöglichkeit erscheint, lehrt der Determinismus, mit dem wir uns jetzt beschäftigen, daß unser Handeln durch unseren Willen, und dieser wieder durch das im Augenblick des Handelns stärkste Motiv bestimmt wird. Daraus geht hervor, daß nach deterministischer Ansicht bei dem vorliegenden

Problem nicht die Aussage des Bewußtseins, wonach unser Wille auf die Natur wirken kann, sondern gerade die scheinbare Unmöglichkeit einer solchen Einwirkung des Willens als Täuschung betrachtet werden muß.

Nur wenn man diesen wesentlichen Unterschied übersieht, ist es möglich, die Lehre, nach welcher unser Handeln durch das jedes Mal stärkste Motiv bestimmt wird, als eine bloße Abänderung des materialistischen Determinismus, oder als eine vorsichtigere Anwendung derselben Grundsätze anzusehen, so daß jedes Argument, welches die extreme Anschauung zu unterstützen scheint, ohne weiteres, a fortiori, auch zur Unterstützung der gemäßigteren verwendet werden dürfte. Wenn wir fragen, was denn diese beiden Theorien beziehungsweise bestreiten, so wird sofort in die Augen springen, daß sie, wenigstens von ihrer negativen Seite betrachtet, keineswegs in so naher Beziehung mit einander stehen. Die Lehre, welche freilich die Freiheit des Willens leugnet, aber doch sein Vermögen zur Beeinflussung unseres Handelns aufrecht erhält, indem sie behauptet, daß dies Handeln in der That durch das stärkste Motiv, welches sich unserem Denken darbietet, bestimmt werde, ist nicht eine bloße Abänderung der anderen Lehre, nach welcher nichts Geistiges unser Handeln beeinflussen kann, sondern steht in direktem Widerspruch zu ihr. Ehe wir also annehmen, daß die Argumente, welche für den materialistischen Determinismus zu sprechen scheinen, auch zur Unterstützung der uns hier beschäftigenden Theorie verwendbar gemacht werden können, haben wir zuvor festzustellen, ob sich die gewünschte Unterstützung auf dasjenige bezieht, was die erstere Theorie mit der letzteren gemein hat, oder vielleicht auf das, worin sich die beiden Lehren widersprechen.

Man wird mit gutem Grunde annehmen dürfen, daß, da Sidgwick die Stärke „der gewaltigen Schlachtreihe gehäufter Zeugnisse" für die deterministische Lehre zeigen will, er sich aus den überhaupt möglichen Argumenten nicht eben die schwächsten ausgesucht haben wird. Es wird sich daher empfehlen, die von ihm angeführten Beweisgründe in diesem Zusammenhang noch einmal kurz zu besprechen. Zunächst macht er darauf aufmerksam, daß es für alle Urtheilsfähigen fest stehe, daß sämmtliche Ereignisse, mit Ausnahme unserer Willensakte, mit der unmittelbar voraufgehenden Lage der Dinge in bestimmter Weise verbunden sind. Weiter weist er nach,[1]) daß „wir, wenn wir auf das menschliche Handeln Acht geben, beobachten können, daß es zu einem guten Theile unbewußt vor sich geht, also auch zugestandenermaßen von rein physischen Ursachen bestimmt wird; sowie daß sich eine klare Linie zwischen solchen unbewußten Handlungen und den mit Bewußtsein und Willen vollzogenen nicht ziehen läßt. Nicht nur sind manche Handlungen, die wir zu der ersteren Klasse rechnen, denen, welche zu der letzteren gehören, ganz ähnlich bis auf die Betheiligung des Bewußtseins, sondern wir machen überdies die Wahrnehmung, daß Handlungen, welche uns zur Gewohnheit werden, beständig aus der zweiten Klasse in die erste übergehen; ja, je weiter wir nachforschen, desto mehr zwingt sich uns der Schluß auf, daß es keine durch bewußte Willensakte verursachte Handlung giebt, die nicht unter Umständen auch unbewußt hervorgebracht werden könnte".

Es wird hinreichend klar sein, wie sehr der letzte dieser Sätze zu Gunsten des materialistischen Determinismus spricht.

---

[1]) Methods of Ethics, S. 52.

Die darin enthaltenen Gründe sind im Wesentlichen ganz dieselben, aus denen Descartes die Ansicht abgeleitet hat, daß die Thiere Automaten seien, und aus denen in neuerer Zeit manche Gelehrte den gleichen Schluß mit Beziehung auf den Menschen gezogen haben. Sidgwick's Ausführungen laufen darauf hinaus, daß, da rein physische Ursachen für einige Handlungen ausreichen, welche solchen, die wir unserem Willen zuschreiben, ganz ähnlich sind, da es ferner unmöglich ist, zwischen beiden Arten von Handlungen eine klare Linie zu ziehen, physische Ursachen von allen unseren Handlungen Rechenschaft geben können. Wie Fiske es ausdrücken würde: „Der dynamische Kreislauf ist ganz vollständig, ohne daß wir die Aeußerungen psychischer Art überhaupt in Betracht ziehen".[1]) Aber eben dieser Schluß ist dasjenige an der Automatenlehre, was mit dem gewöhnlichen Determinismus in direktem Widerspruch steht. Denn weit entfernt, das Vermögen der Motive zur Bestimmung unseres Willens und (mittels des Willens) unseres Handelns fest zu begründen, läßt er ihnen vielmehr gar keinen Raum, überhaupt etwas zu bestimmen, sondern schreibt alles, was geschieht, rein physischen Ursachen zu.

Indeß könnte man geltend machen, daß der erste Theil der Ausführungen von Sidgwick wirklich zur Unterstützung eines Grundsatzes diene, welchen jene beiden Lehren mit einander gemein haben. Da erinnert er daran, daß bei allen Ereignissen, mit Ausnahme der menschlichen Willensakte, die Ueberzeugung, daß was geschieht, mit der unmittelbar voraufgehenden Lage der Dinge in bestimmter Weise verbunden ist, von allen Urtheilsfähigen getheilt werde; da

---

[1]) Outlines of Cosmic Philosophy. Vol. II, pag. 441.

nimmt er weiter auf die Thatsache Bezug, daß „wir nicht nur immer neue Beweise für eine solche bestimmte Verbindung der Ereignisse erhalten, sondern auch wahrnehmen können, wie die verschiedenen Weisen der Bestimmtheit bei den verschiedenen Arten von Ereignissen im Grunde identisch und wechselseitig von einander abhängig sind". Endlich fügt er noch hinzu: „Je mehr die Ueberzeugung von der Wesenseinheit der erkennbaren Welt wächst, desto mehr wächst natürlicher Weise auch die Abneigung, dem Gebiete des menschlichen Handelns die Ausnahmestellung einzuräumen, welche die Vertheidiger der Willensfreiheit dafür beanspruchen".

Was ist denn eigentlich das Räthsel, welches uns hier entgegentritt? Dieses: Die Methoden der Naturwissenschaft erkennen ein Nebeneinander mehrerer Möglichkeiten nicht an. Jeder Forscher, welcher nach diesen Methoden verfährt, setzt dabei voraus, daß aus dem Wirken einer gegebenen Kraft unter gegebenen Umständen nur ein Ergebniß hervorgehen kann; stößt er in der Natur auf einen Fall, wo scheinbar eines oder das andere möglich ist, so schiebt er das ohne Besinnen auf seine Unkenntniß einiger vorausgegangener Erscheinungen. Auf der anderen Seite bedeutet Freiheit des Willens nichts anderes, als daß wir je zuweilen das Vermögen besitzen, zwischen mehreren Möglichkeiten uns zu entscheiden, daß wir entweder dieses oder jenes thun können. Sobald freilich der Wille auf unsere Absichten eingegangen ist, werden dieselben sofort Antecedentien, deren Folgen wir Stunde für Stunde, und Minute für Minute im Voraus zu berechnen pflegen; aber ehe wir mit dem Willen auf diese Absichten eingegangen sind, haben wir das Vermögen, frei zu handeln, wir können entweder auf die Absichten eingehen,

oder sie unbeachtet lassen, wie es uns beliebt. Die Vertreter der Willensfreiheit behaupten also, daß wir das Vermögen besitzen, nicht nur den Strom unseres Thuns unter dem Einfluß eines dem Geiste gegenwärtigen Motivs in ein bestimmtes Bett zu leiten, sondern auch zu entscheiden, welches Motiv unter zweien den Maßstab für unser Handeln abgeben soll.

Vom Standpunkt der Naturwissenschaft betrachtet, trägt das damit beanspruchte Vermögen ohne Zweifel durchaus den Charakter eines Ausnahmefalles an sich. Aber, falls wir uns nicht etwa entschließen wollen, die offenkundigen Wahrsprüche unseres Bewußtseins einfach als Einbildungen anzusehen, ist das keineswegs die einzige exceptionelle Eigenthümlichkeit, die wir dem Willen zuschreiben müssen. Thatsächlich können auch Deterministen nicht umhin, dies zu thun. Denn das Vermögen, auf ein Ziel hin zu arbeiten, oder Materie zu bewegen und zu gestalten unter dem leitenden Einfluß eines im Geiste entworfenen Bildes, einer Vorstellung von etwas, was in der physischen Welt bis dahin noch nicht vorhanden ist, liegt ebenso vollständig außerhalb des Bereichs naturwissenschaftlicher Methoden, wie das Vermögen, zwischen zwei Möglichkeiten eine Entscheidung zu treffen. Und doch lassen sich auch Deterministen durch den Ausnahmecharakter dieses Vermögens nicht davon abhalten, sein Vorhandensein anzuerkennen. In der Kette mechanischer Kausalität, mit der die Naturwissenschaft zu thun hat, läßt sich ebenso schwer für die Thätigkeit des Willens Raum finden, wie für seine Freiheit. Von jenen zwei großen Reihen von Erscheinungen, welche Leibniz als unabhängig von einander, wiewohl im Einklang mit einander stehend, betrachtete, hat die Naturwissenschaft nur eine zu untersuchen.

Ihr Ziel ist, der Succession voraufgehender und nachfolgender Ereignisse in der physischen Welt nachzugehen, um die gegenwärtige physische Lage der Welt als Folge ihrer physischen Vergangenheit und als Ursache ihrer physischen Zukunft zu erklären. Eine Erklärung der von ihr untersuchten Erscheinungen, welche irgend etwas Geistigem eine Mitwirkung zugesteht, ist also für sie überhaupt keine Erklärung. Wenn daher alles, was vom Standpunkte der Naturwissenschaft als Ausnahmefall angesehen werden muß, verworfen werden soll, so wird nach dieser Regel die Thätigkeit eines durch Motive bestimmten Willens ebenso gut auszuschließen sein, als die eines Willens, welcher selbst die Motive bestimmt, nach denen er handeln will. Es kommt demnach auch dies Argument, welches Gewicht man ihm immer beimessen möge, nicht dem gewöhnlichen Determinismus, sondern dem Automatismus zu Gute.

Die Vertheidiger dieses Automatismus oder materialistischen Determinismus suchen ihre hauptsächliche Stütze, wie wir früher gesehen haben, in der Lehre von der Erhaltung der Kraft, wonach die Totalsumme der im Weltall vorhandenen Energie weder einer Vermehrung noch einer Verminderung fähig ist; wonach ferner keine Veränderung in irgend einem Theile der Natur stattfinden, keine Bewegung hervorgerufen werden, auch keiner der vorhandenen Kräfte eine neue Richtung gegeben werden kann ohne Aufwand einer bestimmten Menge jener konstanten Kraftsumme. Es liegt auf der Hand, daß diese Lehre zu der Theorie, welche den Willen durch Motive bestimmt werden läßt, garnicht paßt. Liebe zum Gelde und Furcht vor Schande, Ehrgeiz, Mitleid und Selbstachtung können ja nicht als Kräfte gelten, denen „ein bestimmtes Gewicht auf bestimmte Höhe gehoben ent-

spricht", wie die Kraft des Flügelschlages einer Krähe hoch oben in der Luft, welche in Du Bois Reymond's Beispiel[1]) den Fall der Lawine veranlaßt. Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft wird also den sogenannten Motiven auch jede Fähigkeit absprechen müssen, überhaupt etwas zu bestimmen.

Und doch berufen sich Schriftsteller deterministischer Richtung auf keine der im Namen der Wissenschaft vorgetragenen Lehren so gern und mit solcher Zuversicht, wie gerade auf diese; augenscheinlich, ohne daß der leiseste Verdacht in ihnen aufsteigt, daß ihre Beweisführung dadurch in große Inkonsequenzen verfällt. Graham z. B. fertigt in seinem ‚Glaubensbekenntniß der Wissenschaft'[2]) den Materialismus mit folgenden nachdrücklichen Worten ab: „Mit einem Worte, das Denken wirkt ebenso gut auf die Atome, wie die Atome auf das Denken. Gedanken sind und bleiben eine Kraft, welche nicht nur auf unsere eigene Hirnmoleküle einwirken kann, sondern auch — was uns für unseren Zweck direkter angeht — auf die Gedanken, Handlungen und Empfindungen Anderer. Das Gesetz von der Erhaltung der physischen Energie mag hier vielleicht nicht aufgehoben sein, aber es leidet jedenfalls an dieser Stelle keine Anwendung. Entweder ist es hier nicht anwendbar, oder aber es muß sich eine neue Ausdehnung gefallen lassen. Denn physische Energie ist nicht alle Energie; es giebt vielmehr auch geistige Energie, mögen die extremen Materialisten auch noch so wenig geneigt sein, das anzuerkennen. Es giebt geistige Energie und dieselbe bleibt erhalten, gerade wie die physische;

[1]) Vergl. Zweite Vorlesung, S. 43.

[2]) The Creed of Science, von Professor Graham in Belfast. S. 303.

aber ungleich dieser ist sie daneben beständig im Wachsen. Die Gedanken großer Geister leben fort, bringen neue Gedanken hervor und bilden auf diese Weise eine beständige und unerschöpfliche Quelle immer neuer Energie".

In einem früheren Kapitel desselben Werkes beruft sich derselbe Graham triumphirend auf eben dies Gesetz von der Kraftерhaltung, weil dasselbe den endgültigen Beweis für die Unmöglichkeit der Willensfreiheit erbracht habe. Nachdem er seine Leser warnend darauf hingewiesen hat, daß Anerkennung der Willensfreiheit die Möglichkeit des Wunders mit sich führe, fährt er folgendermaßen fort:[1]) „Aber die Wissenschaft kann, ohne einen Selbstmord zu begehen, weder das Wunder im Allgemeinen, noch das der Schöpfung aus nichts im Besonderen zugestehen; am allerwenigsten kann sie einräumen, daß das Eine wie das Andere auf dem Schauplatz des menschlichen Inneren statthabe, indem dort etwas aus nichts hervorgebracht wird, wie das bei der vermeintlichen Ausübung einer freien, durch Ursachen nicht bedingten Thätigkeit des Willens der Fall sein würde. Die Wissenschaft erklärt die Thatsachen und Erscheinungen in der Welt aus Ursachen zweiter Ordnung (causae secundae) und diese sind, wie Mill uns belehrt, ausnahmslos Ursachen der Erscheinungswelt. Das ist die Aufgabe der Wissenschaft. Ontologische oder primäre Ursachen (causae primae) gehen sie nichts an. Ein freier Wille, oder ein Ich ist aber entweder eine ontologische Ursache, welche als solche die Wissenschaft nichts angeht, oder eine phänomenale Ursache, für deren Vorhandensein der Wissenschaft der Nachweis fehlt, während sie mit ihren beiden höchsten Verall-

[1]) A. a. O., S. 134 f.

gemeinerungen, dem Kausalitätsgesetz und dem Gesetz von der Erhaltung der Energie, in Widerspruch stehen würde".

Wenn das Gesetz von der Krafterhaltung dehnbar genug ist, um sich mit dem Vorhandensein einer „beständigen und unerschöpflichen Quelle immer neuer Energie", die in die Welt ausströmt und auf ihre Atome wirkt, zu vertragen, so ist nicht recht einzusehen, wie es gleichzeitig starr genug sein kann, um die Möglichkeit des Wunders oder die Thätigkeit eines freien Willens auszuschließen.

Die Richtung, welche dieser ganze Streit in unserem Jahrhundert eingeschlagen hat, ist in weitgehendem Maße dem Einfluß zuzuschreiben, welchen die Ausbreitung und der Fortschritt der Naturwissenschaft gegenwärtig auf die Gemüther ausübt; da nun dieser Einfluß demnächst wahrscheinlich noch stärker werden dürfte, so kann eine Untersuchung über die wirkliche Tragweite jener Gesetzmäßigkeit in der materiellen Welt, wie sie von der Wissenschaft nachgewiesen wird, für unsere Frage nicht als unerheblich angesehen werden.

Wir finden in dieser Welt der Materie ein zusammenhängendes, und, wie es scheint, allgemeingültiges System von Kausalität und Gesetzmäßigkeit; alle neueren Entdeckungen der Wissenschaft, jeder neue Einblick in die Natur, der dadurch dem Menschen ermöglicht wird, verstärken die Ueberzeugung nur noch weiter, daß dieser Zusammenhang eine Realität ist. Wir finden ferner, daß dieser Kausalzusammenhang, vom Standpunkt der Naturwissenschaft angesehen, für die Möglichkeit einer Beeinflussung der Natur durch den menschlichen Willen auch nicht die kleinste Ritze offen läßt, vielmehr zu erweisen scheint, daß auch der eigene Körper des Menschen eine bloße Maschine ist, über welche (um

Huxley's Bild zu gebrauchen) sein Wille nicht mehr Macht hat, als der Ton einer Glocke über den Mechanismus der Uhr, mit welcher sie verbunden ist. In der zweiten Vorlesung haben wir die Behauptung zu begründen versucht, daß, so stark die Zeugnisse für diese mechanische Anschauung zu sein scheinen, die Zeugnisse für die ursächliche Kraft unseres Willens doch noch stärker sind; hier wäre besonders das Eine hervorzuheben, daß wenigstens der Schluß, welchen unsere Beweisführung nach unserer Absicht feststellen sollte, sei es ausdrücklich oder stillschweigend, von der ganzen deterministischen Schule angenommen wird. So erklärt, um ein Beispiel anzuführen, Stuart Mill, daß unser Handeln von unserem Willen bestimmt werde, und stillschweigend wenigstens müssen Alle dieser Ansicht beipflichten; bildet sie doch geradezu den Ausgangspunkt für ihre ganzen Erörterungen. Denn ehe wir uns davon überzeugen können, daß unser Verhalten mit Nothwendigkeit durch den Einfluß der Motive auf den Willen bestimmt werde, müssen wir zuvor zu dem Schlusse durchgedrungen sein, daß unser Wille unser Verhalten bestimmt. Demnach ist nach dem thatsächlichen Eingeständniß gerade dieser philosophischen Schule die Allgemeingültigkeit des Naturgesetzes freilich Wirklichkeit, aber die scheinbare Unmöglichkeit jeglicher Einwirkung des menschlichen Willens auf die Natur (die doch, wie man denken sollte, als unentbehrliches Seitenstück dazu gehört) nicht Wirklichkeit, sondern Einbildung. Das Vorhandensein einer Kette von mechanischen Antecedentien und Folgen und das Vermögen des Willens, zu wirken, müssen auf eine oder die andere wunderbare Weise mit einander versöhnt werden; wiewohl der schärfste Menschenwitz nicht einmal eine Vermuthung darüber wagen kann, was das etwa für eine Weise sein könnte.

Wenn wir nun nach der oben angedeuteten Analogie von der Welt der Materie auf die Welt des Bewußtseins schließen, und uns vorstellen, wir könnten alle Erscheinungen des Bewußtseins von einem Standpunkte betrachten, wie der, von welchem aus der Forscher die Erscheinungen der Natur überblickt, so würde unser Schluß der sein, daß wir auch in dieser Welt des Bewußtseins ein zusammenhängendes System von Kausalität und Gesetzmäßigkeit antreffen müßten und daß sich auch dieser Zusammenhang als eine Realität erweisen würde. Weiter würden wir finden, daß dieser Kausalzusammenhang für die Möglichkeit eines dem Willen eignenden Vermögens zur Auswahl unter Motiven scheinbar auch nicht die kleinste Ritze offen ließe, gerade wie die mechanische Kausalität die Möglichkeit eines dem Willen eignenden Vermögens zur Auswahl unter Handlungen auszuschließen schien. Und endlich, um die Analogie vollkommen durchzuführen, die scheinbare Unmöglichkeit dieser Thätigkeit des Willens würde als Einbildung gelten müssen, gerade wie ihr Urbild in der materiellen Welt. Was immer man gegen die Schlüsse der national-ökonomischen oder geschichtsphilosophischen Wissenschaft einwenden mag, die Lehre von einer mechanischen Nothwendigkeit hat noch niemand benutzt, um dadurch die Möglichkeit, auf diesen Gebieten zu Schlußfolgerungen zu gelangen, von vornherein abzuschneiden, ungeachtet dessen, daß sowohl die Nationalökonomie als die Philosophie der Geschichte das Vermögen des Willens zur Auswahl unter Handlungen voraussetzen. Ebenso (um unsere Analogie weiter zu spinnen), was immer man gegen die Schlüsse der moralphilosophischen Wissenschaft einwenden mag, die Lehre von einer metaphysischen Nothwendigkeit kann die Möglichkeit, auf diesem Gebiete zu Schlußfolgerungen zu gelangen, nicht

abschneiden, ungeachtet dessen, daß die Ethik das Vermögen des Willens zur Auswahl unter Motiven voraussetzt.

2. Der Einwand, welchen wir bis hieher erwogen haben, ist aber nicht der einzige, der im Namen der Naturwissenschaft gegen Moralphilosophie überhaupt sowohl, als gegen die Autorität des Gewissens, welche in Butler's philosophischem System und in seinem Beweise für das Dasein eines sittlichen Weltbeherrschers eine so große Rolle spielt, erhoben zu werden pflegt. Die moderne Wissenschaft soll nach weit verbreiteter Ansicht der gebietenden Stimme des Gewissens alles Geheimnißvolle genommen haben, indem sie die Entstehung des Gewissens aufdeckt und seine Entwickelung verfolgt. Denn sie will dargethan haben, daß das Gewissen weiter nichts ist, als eine besondere Form des Verlangens nach Lust und der Furcht vor Schmerz, welche jedem fühlenden Wesen angeboren sind.

Diese Ansicht ist übrigens, wenn auch die Entwickelungslehre sie fest begründet haben soll, doch keineswegs neu. Von Philosophen der alten Zeit ganz abgesehen, war sie in der Zeit, wo Butler seine Analogie schrieb, bereits von Hobbes[1]) vorgetragen worden. Nach diesem Philosophen beruht z. B. der Einfluß der Mildherzigkeit auf unser Gemüth auf einem Gefühl der Befriedigung über unsere eigene Macht, wenn wir uns in der Lage sehen, nicht nur unsere eigenen Wünsche zu erfüllen, sondern auch anderen zur Erfüllung der ihrigen zu verhelfen. Mitleid besteht in der Vorstellung oder Einbildung eines Unglücks, welches uns möglicher Weise in der Zukunft treffen könnte, wie sie durch die Wahrnehmung fremden Unglücks veranlaßt wird. Der

[1]) Human Nature, by Thomas Hobbes, Chapt. IX.

Grund für die Thatsache, daß wir mehr Mitleid empfinden, wenn ein tugendhafter Mensch leidet, als wenn ein lasterhafter von Unglück betroffen wird, ist darin zu suchen, daß im ersteren Falle unsere Befürchtungen, es könnte uns selbst etwas Aehnliches widerfahren, stärker sind. Wenn ein Mann von der geistigen Bedeutung eines Hobbes eine Lehre durch Erklärungen von so abgeschmackter Art zu unterstützen sucht, so muß dadurch ganz unwillkürlich die Haltbarkeit der Lehre selbst verdächtig werden; und die Ausdrücke, deren sich solche Nachtreter von Hobbes, wie Bentham und Helvetius bedienen, sind wahrlich nicht geeignet, diesen Eindruck abzuschwächen. Das scheint John Stuart Mill gefühlt zu haben; denn er hat den Versuch gemacht, diesen Hedonismus dadurch zu verfeinern, daß er einen Unterschied zwischen Lust höherer und Lust niederer Art feststellt, und auf diese Weise nicht blos die Quantität, sondern auch die Qualität als Eintheilungsprincip verwerthet. Lecky und Martineau haben dagegen sehr treffend eingewendet, daß damit thatsächlich der Hedonismus aufgegeben sei; denn der Maßstab, vermöge dessen eine Eintheilung der Lust in höhere und niedere, im Unterschied von stärkerer und schwächerer, erreicht wird, muß nothwendig von dem Maßstab ‚Lust' verschieden sein.

Indeß soll der Hedonismus, wie man behauptet, durch die Evolutionshypothese eine große Stärkung empfangen haben, weshalb auch Herbert Spencer eben diese Hypothese zur Grundlage des moral-philosophischen Systems gemacht hat, welches er in seinen ‚Thatsachen der Ethik'[1]) vorträgt.

---

[1]) Data of Ethics.

Wenn man zu der Entwickelungslehre seine Zuflucht nimmt, so sieht das aus wie ein Bekenntniß, daß Hobbes und Bentham doch Unrecht haben, und daß die Liebe zum Rechten und sittlich-Guten wenigstens auf unserer gegenwärtigen Entwickelungsstufe von der Liebe zur Lust verschieden ist. Wir werden deshalb zunächst die Frage stellen müssen: Sind diese Motive in der Gegenwart qualitativ gleich? Und sodann: Wenn sie gegenwärtig qualitativ verschieden zu sein scheinen, wird die Tragweite dieser Verschiedenheit durch die Entwickelungslehre (angenommen, daß dieselbe bewiesen wäre) verringert?

Dürfen wir dem Wahrspruch unseres Bewußtseins trauen, so sind die Forderungen des Gewissens von den Lockungen der Lust der Art nach verschieden; und gleicher Weise das Schuldbewußtsein von dem Gefühl der Enttäuschung über eine uns versagte Befriedigung. Und nehmen wir dazu noch eine Probe aus dem praktischen Leben.

Burns schreibt in seinem ‚Brief an einen jungen Freund‘:

„Wo Dein Ehrgefühl sich regt,
Das sei ja deine Grenze;
Bei seinem ersten Wink halt ein —
Nie Ausflücht' überlege;
Auf sein Gebot sieh' ganz allein,
Was immer kommen möge".[1])

Das unmittelbare Gefühl überführt uns sofort davon, daß dies ein gesunder und edler Rathschlag ist; auch An-

[1]) „Where you feel your honour grip
Let that aye be your border;
Its slightest touches, instant pause —
Debar a' side pretences;
And resolutely keep its laws,
Uncaring consequences".

hänger des Hedonismus würden schwerlich etwas dagegen einwenden. Spricht doch Herbert Spencer in dem schon angeführten Werke sich dahin aus, daß die Moralisten mit vollem Rechte die Forderung aufstellen, alle Handlungen, denen nach allgemeinem Urtheil der Charakterzug eignet, den wir durch das Eigenschaftswort ‚tugendhaft' auszudrücken pflegen, müßten ohne Rücksicht auf die etwaigen Folgen vollzogen werden.[1])

Stellen wir uns nun einmal für einen Augenblick vor, es wollte Jemand einen ähnlichen Rathschlag mit Beziehung auf das Verlangen nach Lust ertheilen. Also: Wo Du seine leiseste Regung spürst, gieb ihr sogleich nach, ohne die Folgen irgendwie in Betracht zu ziehen. Wir sehen sofort, daß ein derartiger Rathschlag, wenn befolgt, sich als geradezu verhängnißvoll erweisen würde. Freilich würde vermuthlich das Ungereimte daran so grell in die Augen springen, daß er dadurch unschädlich gemacht werden würde; ja es würden höchst wahrscheinlich starke Zweifel an der geistigen Gesundheit des betreffenden Rathgebers entstehen.

Wohlan denn, setzt uns die Entwickelungslehre in den Stand, diesen Unterschied zwischen den Forderungen des Gewissens und den Lockungen der Lust — wie solchen unser Bewußtsein in seiner heutigen Entwickelung bezeugt und unsere Erfahrung bestätigt (wie soeben nachgewiesen) — hinweg zu erklären? Herbert Spencer behauptet das. „Wie in anderen Fällen", sagt er, „so müssen wir auch in diesem Falle das mehr Entwickelte nach dem minder Entwickelten auslegen". Es ist immer sehr erfreulich bei einem Streit, gelegentlich einmal einen Punkt zu finden, wo man

[1]) Data of Ethics, pag. 34.

mit seinem Gegner übereinstimmt. In dieser angenehmen Lage sehen wir uns hier Spencer gegenüber. Denn in dem eben angeführten Satze ist ein Grundsatz ausgesprochen, dessen Geltung für den Zweck unserer Untersuchung wir ganz in Uebereinstimmung mit Spencer durchaus anerkennen. Die Worte „wie in anderen Fällen so auch in diesem Falle" erinnern uns, daß die Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht, gut und böse nicht die einzige ist, deren Entstehung und Wachsthum die Entwickelungslehre entschleiern zu können behauptet; sie mahnen uns auch daran, daß für alle dieselbe Auslegungsmethode zur Anwendung kommen muß.

Pflegen wir denn in anderen Fällen das mehr Entwickelte nach dem minder Entwickelten auszulegen? Spencer widmet ein Kapitel seines Buches dem ‚biologischen Standpunkt'. Er giebt in demselben die natürliche Geschichte des Gewissens von den frühesten Stufen seines Werdeprocesses an.[1]) Da führt er uns in Gedanken bis zu jener weit zurückliegenden Periode zurück, wo in irgend einem rohen Organismus auf unserem Erdball zum ersten Male Bewußtsein aufdämmerte. Er versichert uns dabei, die erste Empfindung jenes Geschöpfes müsse ein Gefühl der Lust gewesen sein, welches ein wohlgefälliges Verweilen beim Verschlingen seiner Nahrung herbeiführte.

Ein Gefühl der Lust war also das ‚minder Entwickelte', welches sich im Laufe der Jahrtausende zu dem ‚mehr Entwickelten' erweitert hat, in dem nicht nur die Stimme des Gewissens, sondern auch das, was wir unsere fünf Sinne zu nennen gewohnt sind, inbegriffen ist. In diesem Umstande sehen wir eine gute Gelegenheit, Spencer's Prüfstein zur

[1]) Data of Ethics, pag. 82.

Anwendung zu bringen. Pflegen wir bei unseren Sinnen das mehr Entwickelte nach dem minder Entwickelten auszulegen? Suchen wir die Erklärung für Alles, was sie uns über die Welt außer uns mitzutheilen scheinen, in den einfachen Empfindungen von Lust und Schmerz, aus denen sie sich entwickelt haben? Oder sind wir gerade im Gegentheil der Ueberzeugung, daß jede neue Entwickelungsstufe in der regelrechten Aufeinanderfolge dem Erkennen neue Thore aufgethan und früher unbekannte Thatsachen enthüllt hat?

Wenn unseren Begriffen von Verdienst und Schuld, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Bösem und Gutem die objektive Geltung abgesprochen werden muß, sobald sie etwas darzuthun scheinen, was von dem ursprünglichen Gefühl, aus dem sie sich angeblich entwickelt haben, der Art nach verschieden ist, dann müssen wir den Spencer'schen Grundsatz in umgedrehter Form anwenden und sagen: „Wie in diesem Falle, so müssen wir in allen anderen Fällen das mehr Entwickelte nach dem minder Entwickelten auslegen". Die richtige Erklärung für alles das, was wir wahrzunehmen glauben, mögen das nun musikalische Harmonien oder Werke der schönen Kunst oder Wunder der Wissenschaft sein, muß in jener ‚minder entwickelten' Wahrnehmung gefunden werden, welche vor Jahrtausenden in dem Bewußtsein eines einfachsten Wesens aufdämmerte, als es zum ersten Male sich von Lust gleichsam elektrisirt fühlte, indem es seine Nahrung verschlang.

Im Anfang dieser Vorlesung erwähnten wir die Behauptung von Butler, daß jede fatalistische Anschauung, welche die Religion aufhebt, zugleich einen Widerspruch gegen die ganze Einrichtung der Natur und gegen dasjenige, was wir alle Augenblicke an uns selbst erfahren, einschließen

müsse, und also alles umstoße. Das ist gerade das, was wir bei der Voraussetzung, daß Religion und Natur denselben Urheber haben, von vornherein erwarten würden; und mich dünkt, das Licht, welches durch die Entdeckungen und nicht minder durch das spekulative Denken der Neuzeit auf alle diese Probleme geworfen wird, trägt nur dazu bei, diese Wahrheit noch deutlicher und klarer zu machen. Denn wir sehen eben in diesem Lichte, daß die Hauptbeweisgründe, auf welche sich heutzutage die Deterministen berufen, wenn sie gepreßt werden, wie sie gepreßt werden müssen, um die Wahlfreiheit des Willens zu vernichten, zugleich auch die Thätigkeit des Willens aufheben und den Menschen zu einem Automaten herabwürdigen. Und weiter, daß diejenige Auslegungsmethode, von der man erwartet, sie werde im Stande sein, im Schmelztiegel der Analyse die Realität der sittlichen Unterscheidungen aufzulösen, wenn man sie hiezu verwenden will, nothwendig zugleich auf die Sinne angewandt werden muß, durch welche unser Naturerkennen uns vermittelt worden ist.

Sechste Vorlesung.

Kant und der moralische Gottesbeweis.

„Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunkeln Wort, dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich es stückweise, dann aber werde ich es erkennen, gleichwie ich erkannt bin". 1. Cor. 13, 12.

Sechste Vorlesung.

Kant und der moralische Gottesbeweis.

Was Kant über die Natur und die Schranken der verschiedenen Gottesbeweise gelehrt hat, ist von weitreichenden Folgen begleitet gewesen; Unzählige, die niemals auch nur eine Zeile von seinen Schriften gelesen haben, sind trotzdem dadurch in ihrem Denken und in ihren Anschauungen beeinflußt worden. Ulrici kommt in seinem ‚Gott und die Natur' betitelten Buche darauf zu sprechen, daß seit Kant's berühmter Kritik die Beweise für das Dasein Gottes in Mißachtung gerathen sind. „Es ist seitdem", sagt er, „die weitverbreitete Meinung der Gläubigen und Ungläubigen, das Dasein Gottes lasse sich nicht beweisen. Selbst Theologen stimmen dem bereitwillig zu, spotten der vergeblichen Versuche und wähnen damit dem Glauben, den sie predigen, einen Dienst zu leisten".[1]) Auch in England ist, nach Ablauf des üblichen Zeitraums, welcher jedes Mal erst verstreichen muß, bis die in Deutschland verbreiteten Spekulationen dorthin übertragen werden, ein merklicher Umschwung in der Stellung der öffentlichen Meinung zu dieser großen Frage eingetreten; das ist eine Thatsache, vor der niemand

[1]) Ulrici, Gott und die Natur, S. 1.

seine Augen verschließen kann, der mit diesen Dingen vertraut ist.

Nach Kant ist der moralische Beweis der einzige, der uns das Wesen Gottes enthüllt; genauer führt er aus, daß allein dieser Beweis uns Gott als unendlich, allweise und allmächtig erkennen lehrt. Wenn wir uns aber einbilden, wir dürften zu den Wahrheiten über Gott, welche wir aus dieser Quelle schöpfen, nun diejenigen Schlüsse hinzufügen, welche wir aus dem Zweckzusammenhang in der Natur abgeleitet haben, so tritt er uns mit einem entschiedenen Verbot entgegen. Freilich bemerkt er selber, die Hauptstärke des teleologischen Beweises rühre daher, daß „sich unvermerkt der jedem Menschen beiwohnende und ihn so innigst bewegende moralische Beweisgrund in den Schluß mit einmischt"; aber diese Verbindung der beiden Beweise scheint er als willkürlich anzusehen. Der moralische Beweis kann von seiner Stärke dem physiko-theologischen nichts abgeben und eigentlich auch nicht die Mängel desselben ergänzen; umgekehrt aber bedarf er seinerseits keiner Unterstützung durch den letzteren. Es handelt sich vielmehr um zwei verschiedene Beweisarten, welche aus ungleichartigen Principien abgeleitet sind, und daher ganz unabhängig nebeneinander stehen.[1])

Der moralische Beweis, welchen Kant als so überaus gewaltig ansah, nimmt unter seinen Händen einen rein subjektiven Charakter an. Ausgangspunkt seiner diesbezüglichen Erörterung ist der kategorische Imperativ unserer praktischen Vernunft, welcher gebietet: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die Du zugleich wollen kannst, daß sie ein

[1]) Vergl. hierzu die „Allgemeine Anmerkung zur Teleologie". Ed. Hartenstein, S. 489 ff.

allgemeines Gesetz werde", während er gleichzeitig verbietet, neben dem moralischen Gesetze noch irgend welche anderen Triebfedern auf das Handeln Einfluß gewinnen zu lassen. Dieser Imperativ setzt, wie er behauptet, nur eins als nothwendiges Postulat voraus, um gültig zu sein, nämlich die Freiheit des Willens. Aber, so führt er weiter aus, wir sind Bewohner der Welt und unser Loos ist daher mit dem Schicksal der anderen Wesen verflochten. Das Sittengesetz stellt uns als Endzweck unseres Strebens die Beförderung der Glückseligkeit vernünftiger Wesen in harmonischem Verhältniß zu ihrer Befolgung moralischer Gesetze vor Augen. Aber unser Bestreben ist begrenzt; wir finden uns auf allen Seiten durch die Ordnung der Welt, von der wir selbst einen Theil bilden, umgeben und eingeengt. Deshalb erhebt sich die Frage: Welche Wechselbeziehung besteht zwischen dieser Ordnung der Dinge einerseits und unserem sittlichen Endzweck andererseits? Handelt es sich in der Natur um einen rein mechanischen Zusammenhang, dann ist nichts in der Natur, was auf unseren Endzweck achtet und wir „können von derselben zwar hin und wieder einen zufälligen Beitritt, niemals aber eine gesetzmäßige und nach beständigen Regeln eintreffende Zusammenstimmung zu jenem Endzwecke erwarten".[1]) Wir sind in diesem Falle umgeben von einem gewaltigen System mechanischer Art, dem es vollkommen gleichgültig ist, ob die Tugend ihren Lohn findet, oder das Laster triumphirt; und den Gesetzen dieser unsittlichen Ordnung würden dann die Menschen, gleich den übrigen Thieren der Erde unterworfen sein und es auch immer bleiben, „bis

[1]) Vergl. zu den obigen Ausführungen und auch noch zu den folgenden: Kritik der teleologischen Urtheilskraft, § 87. A. a. O., S. 461 ff., besonders S. 466.

ein weites Grab sie insgesammt (redlich oder unredlich, das gilt hier gleichviel) verschlingt".

Demgemäß muß der Wohlgesinnte, wenn er nicht den Zweck, den er in Befolgung der moralischen Gesetze vor Augen hat und haben soll, als unerreichbar aufgeben, sondern dem Rufe seiner sittlichen inneren Bestimmung anhänglich bleiben will, um sich wenigstens von der Möglichkeit des ihm vorgeschriebenen Endzwecks einen Begriff zu machen, das Dasein eines moralischen Welturhebers, d. i. Gottes, annehmen.

Dieser moralische Beweis, so wird weiterhin ausgeführt,[1]) ist nicht etwa ein neu erfundener; vielmehr, sobald die Menschen über Recht und Unrecht zu reflektiren anfingen, in einer Zeit, wo sie über die Zweckmäßigkeit der Natur noch gleichgültig wegsahen, „mußte sich das Urtheil unvermeidlich einfinden, daß es im Ausgange nimmermehr einerlei sein könne, ob ein Mensch sich redlich oder falsch, billig oder gewaltthätig verhalten habe — — —. Es ist, als ob sie in sich eine Stimme wahrnähmen, es müsse anders zugehen". Das Vertrauen auf diese Verheißung des moralischen Gesetzes, sagt er, werde auch durch den christlichen Begriff ‚Glaube (fides)' schon ausgedrückt; und wenn Jemand gegen die Annahme dieses Ausdrucks den Vorwurf „einer schmeichlerischen Nachahmung der Sprache des Christenthums" erheben sollte, so vertheidigt er sich dagegen durch die Bemerkung, dies sei „nicht der einzige Fall, da diese wundersame Religion — — die Philosophie mit weit bestimmteren und reineren Begriffen der Sittlichkeit bereichert hat, als diese bis dahin hatte liefern können".[2])

[1]) Kritik der teleologischen Urtheilskraft, § 88 Anmerkung. A. a. O., S. 472.

[2]) Ebenda, S. 91. A. a. O., S. 486 Anm.

Ganz besonders macht er darauf aufmerksam, daß, während wir aus der Natur höchstens auf eine sehr große Macht und sehr große Weisheit ihres Urhebers schließen, niemals aber uns zu der Vorstellung unendlicher Macht und Weisheit erheben können, uns durch den moralischen Beweis diese nothwendige Vorstellung gegeben werde. „Ich finde", sagt er, „daß der moralische Grundsatz den Begriff eines Welturhebers nur als möglich unter Voraussetzung der höchsten Vollkommenheit desselben zuläßt. Er muß allwissend sein, um mein Verhalten bis zum Innersten meiner Gesinnung in allen möglichen Fällen und in alle Zukunft zu erkennen; allmächtig, um ihm die angemessenen Folgen zu ertheilen; ebenso allgegenwärtig, ewig u. s. w."[1])

Während er in dieser Weise gern bei der überschwänglichen Bedeutung der aus diesem moralischen Beweise gewonnenen Ergebnisse verweilt, mahnt er doch zugleich immer wieder daran, daß dieselben lediglich dem praktischen Gebiete der Sittlichkeit angehören und nur zu deren Zwecken verwendet werden dürfen; dagegen sei es ganz unstatthaft, sie außerhalb dieses Gebietes zu gebrauchen. Der moralische Beweis fügt unserer theoretischen Erkenntnis oder Überzeugung überhaupt nichts hinzu; er berechtigt uns garnicht, irgend etwas dogmatisch zu behaupten; sondern er bringt uns nur in die Lage, bei unserem Streben nach dem uns vorgesteckten sittlichen Endzweck mit Zuversicht zu handeln.[2])

---

[1]) Kritik der praktischen Vernunft. A. a. O., S. 146.

[2]) „Dieses moralische Argument soll keinen objektiv gültigen Beweis vom Dasein Gottes an die Hand geben, nicht dem Zweifelgläubigen beweisen, daß ein Gott sei; sondern daß, wenn er moralisch konsequent denken will, er die Annehmung dieses Satzes unter die Maximen

Ebenso wie Kant dafür eintritt, daß der moralische Beweis unseren theoretischen Glauben (wie er sich ausdrückt) nicht verstärken könne, so behauptet er auf der anderen Seite auch, daß er keiner Unterstützung durch diesen bedürfe, sondern „noch immer in seiner Kraft bleiben würde, wenn wir in der Welt gar keinen — — Stoff zur physischen Teleologie anträfen", daß er also ohne irgend einen anderen Beweis für sich bestehen könne. Er versichert sogar, daß es möglich sein würde, daran zu glauben, ohne daß man eine positive theoretische Ueberzeugung von dem Dasein Gottes besäße. Aber damit ist noch nicht hinreichend erwiesen, daß wirklich keinerlei Verbindung zwischen den theoretischen und praktischen Ueberzeugungen besteht, wie das von Kant behauptet wird. Darüber wird eine noch schärfere Probe anzustellen sein. Man wird fragen müssen: Würde es möglich sein, den praktischen Glauben an Gott, von dem Kant spricht, mit positivem theoretischen Unglauben betreffend Seine Existenz zu vereinigen? Diese Frage zu bejahen, hat Kant selbst uns, wenn nicht mit Worten, so doch der Sache nach verboten; denn in Beantwortung einer genau entsprechenden Frage, betreffend die Wirklichkeit des dem Menschen vorgesteckten sittlichen Endzwecks spricht er sich dahin aus, daß „ein dogmatischer Unglaube mit einer in der Denkungsart herrschenden sittlichen Maxime nicht zusammen bestehen

---

seiner praktischen Vernunft aufnehmen müsse". Kritik der Urtheilskraft, § 87. A. a. O., S. 464 Anm.

„Die Wirklichkeit eines höchsten moralisch-gesetzgebenden Urhebers ist also blos für den praktischen Gebrauch unserer Vernunft hinreichend dargethan, ohne in Ansehung des Daseins desselben etwas theoretisch zu bestimmen."

Ebenda, § 88. A. a. O., S. 470.

könne; denn einem Zwecke, der für nichts als Hirngespinnst erkannt wird, nachzugehen, könne die Vernunft nicht gebieten".[1]) Soll dieser sehr gesunde Grundsatz uns auch die Antwort auf unsere obige Frage an die Hand geben, oder mit anderen Worten, sind wir zu der Behauptung berechtigt, daß positiver theoretischer Unglaube nicht mit praktischem Glauben zusammen bestehen kann, dann fällt die Theorie von der schlechthinnigen wechselseitigen Unabhängigkeit dieser Ueberzeugungen zusammen. Denn unmöglich kann aufrecht erhalten werden, daß eine bestimmte Ueberzeugung ihrer Natur nach eine bestimmte andere nicht zu verstärken vermag, nachdem einmal zugegeben ist, daß das kontradiktorische Gegentheil der letzteren nothwendig die erstere umstürzen müßte.

Nach unserer Ansicht läßt sich aber nicht blos nachweisen, daß es zwischen theoretischem und praktischem Glauben Berührungspunkte geben muß, sondern man kann auch ein Princip finden, vermöge dessen alle Gottesbeweise, die subjektiven wie die objektiven, sich mit einander in Zusammenhang setzen lassen.

In einer früheren Vorlesung haben wir gehört, wie ein wohlbekannter Lehrer der Naturwissenschaft die Hypothese vom leuchtenden Aether vertheidigte. Derselbe wandte sich mit seinen Ausführungen gegen den Einwand, daß die vorkommenden Erscheinungen wohl derartige seien, als ob der Aether vorhanden wäre, daß aber der absolute Beweis für dessen Vorhandensein noch fehle. Diesem Einwand suchte er durch den Nachweis zu begegnen, daß unsere Ueberzeugung, wonach unsere Nebenmenschen Vernunft besitzen, schlechter-

[1]) Kritik der Urtheilskraft, § 91. A. a. O., S. 487.

dings nicht mehr als eine Hypothese ist, welche die Thatsachen erklärt. Es giebt vermuthlich nicht sehr viele Sätze, von deren unumstößlicher Wahrheit wir so fest überzeugt sind, als von dem, daß unsere Nebenmenschen mit Bewußtsein ausgestattete Wesen sind. Deshalb brauchen wir uns weder überrascht noch verletzt zu fühlen, wenn dasselbe Princip, welches die einzige Grundlage dieses Satzes bildet, sich auch als dasjenige erweisen sollte, welches die verschiedenen Gottesbeweise in Verbindung miteinander zu bringen im Stande ist. Eine Hypothese kann unsere Zustimmung in sehr verschiedenen Graden für sich in Anspruch nehmen, von dem Grade an, wo unsere Beistimmung sich kaum von einem vorläufigen Aussetzen des Urtheils unterscheiden läßt, bis zu dem Grade, wo sie absoluter Gewißheit gleichkommt, wie das z. B. bei jener Hypothese über unsere Nebenmenschen der Fall ist. Je größer bei der Betrachtung der Erscheinungen die Zahl der Thatsachen wird, welche sich durch eine bestimmte Hypothese erklären lassen, desto größer wird auch die Wahrscheinlichkeit eben dieser Hypothese.

Nun haben wir in den vorhergehenden Stadien unserer Erörterung, wo wir wesentlich die Zeugnisse wohlbekannter Männer der Wissenschaft, die gemeiniglich nicht gerade für die natürliche Theologie eingenommen zu sein pflegen, angeführt haben, unter anderen auch zu bemerken Gelegenheit gehabt, daß der Erfinder der Lehre von der natürlichen Zuchtwahl von den Einrichtungen und wundervollen Anpassungen in der Natur gesagt hat, sie überträfen in einer unvergleichlichen Weise die Einrichtungen und Anpassungen, welche die fruchtbarste Einbildungskraft des Menschen erfinden könnte; ganz ähnlich wie Helmholtz an einer Stelle, wo er sich mit einem ganz anderen Gebiete der Natur be-

schäftigt, als Darwin an dem angezogenen Orte, erklärt, daß hier die thatsächlichen Erscheinungen mit dem zusammenfallen, was die weiseste Weisheit vorbedenkend ersonnen haben könnte. Wir erwähnten auch eine Thatsache, welche durch massenhafte Zeugnisse aus den Schriften von Naturforschern erhärtet werden könnte, daß nämlich die bittersten Gegner des Gottesglaubens bei der Beschreibung mancher Erscheinungen in der Natur nicht umhin zu können scheinen, sich häufig einer Ausdrucksweise zu bedienen, welche die Vorstellung einer nach Absichten wirkenden Ursache rege macht. Wir konnten endlich darauf hinweisen, daß bei rein wissenschaftlichen Erörterungen eben dieselben Leute es als eine sehr starke Bestätigung ihrer Theorien anzusehen pflegen, wenn sie in ähnlicher Weise nachweisen können, daß ihre Gegner Ausdrücke unvermeidlich finden, welche für diese Theorien bezeichnend sind; und das wäre ja nichts Besseres als ein argumentum ad hominem, wenn man nicht der Meinung wäre, es würde durch solchen Sprachgebrauch im Munde von Gegnern Zeugniß dafür abgelegt, daß thatsächlich solche Erscheinungen vorkommen, als ob die betreffende Hypothese wahr wäre.

Nun bot man uns aber für die Annahme einer nach Zwecken handelnden Ursache eine anderweite Hypothese in der Lehre vom Ueberleben der Tüchtigsten im Kampfe um's Dasein an; und der beste Weg, zwischen beiden eine Entscheidung zu treffen, schien uns der zu sein, daß wir gewisse andere Erscheinungen in der Natur untersuchten, welche jenen wundervollen Anpassungen darin glichen, daß sie einer Erklärung bedürftig sind, während sie sich darin von denselben unterschieden, daß sie nur zu der einen der obigen Erklärungen passen, nicht aber zu der anderen.

Solche Erscheinungen schienen sich uns in der im Weltall weit und breit zu Tage tretenden Schönheit darzubieten. Daß dafür wirklich eine Erklärung nöthig sei, glaubten wir als hinlänglich erwiesen ansehen zu dürfen durch die gekünstelten Versuche Darwin's und Anderer, von der Schönheit der Blumen und Vögel Rechenschaft zu geben; wobei wir zugleich die Beobachtung machten, daß man dies Problem, genau genommen, nicht durch natürliche Zuchtwahl zu lösen unternommen hat, sondern durch eine Zuchtwahl, welche von lebenden Wesen ausgeübt wird, nämlich von Insekten, die vorzugsweise immer die schöneren Blumen befruchten, oder von Vögeln, die am liebsten die schönsten unter Ihresgleichen zur Begattung erwählen. Wir ließen diese Erklärung einstweilen gelten, wiewohl sie gewichtigen Einwänden ausgesetzt ist; aber anstatt sie zu bekämpfen, machten wir lieber darauf aufmerksam, daß selbst, wenn man sie sich in vollstem Umfange zu eigen macht, sie doch nur von einem verschwindend kleinen Theile des Schönen in der Welt Rechenschaft giebt. Denn die Natur entfaltet Schönheit auf allen Seiten und zwar in so großartigem Maßstabe, daß dadurch das Vermögen jedes endlichen Wesens, das uns bekannt ist oder dessen Dasein wir mit irgend welchem Rechte vermuthen dürfen, weit überstiegen wird. Sind aber die Pracht des gestirnten Himmels und die Herrlichkeit des Sonnenaufgangs und Sonnenuntergangs viel zu großartig, um durch das Wirken eines untergeordneten Wesens in irgend einer Weise berührt werden zu können, so liegt andererseits auf der Hand, daß sie ebenso wenig das Ergebniß des Ueberlebens der Tüchtigsten aus einer Anzahl zufälliger Zusammenstellungen sein können, so daß etwa die schönste Welt erhalten geblieben wäre, während viele weniger schöne eben vermöge

dieser ihrer Mangelhaftigkeit untergegangen wären. Das Abgeschmackte einer solchen Vorstellung dürfte zur Genüge beweisen, daß die Lehre von der natürlichen Zuchtwahl hier ganz und gar keine Anwendung leidet.

Da demnach die Selektions-Hypothese uns hier im Stiche läßt, so haben wir die Zweckhypothese darauf zu untersuchen, ob sie eine angemessene Erklärung in Aussicht stellt; und da finden wir bei allen menschlichen Werken, daß ein Handeln nach Zweckbegriffen nicht nur eine mögliche Ursache von Schönheit, sondern die unerläßliche Bedingung für jede Erscheinung derselben ist. Welches Gebiet wir immer betrachten mögen, das Ergebniß unserer Prüfung ist überall das Gleiche, weder in der Malerei, noch in der Skulptur, noch in der Baukunst tritt Schönheit jemals zufällig auf, um das Werk eines nachlässigen oder unfähigen Künstlers zu zieren. Wenn also in der Welt Schönheit eine weitverbreitete Erscheinung ist, so ist das eine Thatsache, welche mit der Zweckhypothese in Einklang steht: In dieser Hinsicht ist die Welt so eingerichtet, als ob sie einen verständigen Urheber hätte.

Und wenn wir uns nun zu der inwendigen Welt unseres Bewußtseins wenden, so wird dort unsere Aufmerksamkeit durch etwas in Anspruch genommen, was Kant an einer oft citirten Stelle[1]) mit dem bestirnten Himmel zusammenstellt, als das einzige, was ihm an Erhabenheit gleichkomme. Er sagt: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz

[1]) Kritik der praktischen Vernunft. Beschluß. A. a. O., S. 167 f.

in mir. Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt oder im Ueberschwenglichen, außer meinem Gesichtskreise suchen und blos vermuthen; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz". Und an einem anderen Orte:[1] „Jeder Mensch hat Gewissen und findet sich durch einen inneren Richter beobachtet, bedroht und überhaupt im Respekt (mit Furcht verbundener Achtung) gehalten, und diese über die Gesetze in ihm wachende Gewalt ist nicht etwas, was er sich selbst (willkürlich) macht, sondern es ist seinem Wesen einverleibt. Es folgt ihm wie sein Schatten, wenn er zu entfliehen gedenkt. Er kann sich zwar durch Lüste und Zerstreuungen betäuben oder in Schlaf bringen, aber nicht vermeiden, dann und wann zu sich selbst zu kommen, oder zu erwachen, wo er alsbald die furchtbare Stimme desselben vernimmt. Er kann es in seiner äußersten Verworfenheit allenfalls dahin bringen, sich daran garnicht mehr zu kehren, aber sie zu hören, kann er doch nicht vermeiden".

Nun wird ja von den Vertretern aller philosophischen Richtungen der Gegenwart, auch diejenige nicht ausgenommen, welche die Lust oder den Nutzen zum Princip der Sittlichkeit erhebt (hedonische und utilitarische Schule), zugestanden, daß die innere Stimme, von welcher Kant hier spricht, ein Amt verwaltet, welches für den Menschen vom allerhöchsten Werthe ist; in der That gerade die Erklärung des Gewissens vom Standpunkt der Nützlichkeit, wie sie von einem Repräsentanten dieser Schule wie John Stuart Mill gegeben wird, ist eine schlagende Anerkennung dieser seiner heilsamen Bestimmung. Denn indem man behauptet,

[1] Metaphysik der Sitten. II. Theil: Tugendlehre, § 13. Leipzig (Modes und Baumann) 1838, S. 271 f.

das Gewissen sei nichts Anderes als ein Gefühl der Achtung vor der Glückseligkeit Anderer, so erkennt man damit in der nachdrücklichsten Form an, daß es darauf abzweckt, Glückseligkeit zu befördern. In der That spricht auch Herbert Spencer in der Vorrede zu seinen ‚Thatsachen der Ethik' offen aus, er habe sich gezwungen gefühlt, die Veröffentlichung dieses Werkes zu beschleunigen, zum Theil aus Besorgniß vor verhängnißvollen Folgen, wenn er nicht sofort für die sittlichen Vorschriften eine neue Stütze lieferte, jetzt da „sie im Begriff stehen, diejenige Autorität einzubüßen, welche ihr vorgeblich heiliger Ursprung ihnen bisher verliehen hat". Wird also die heilsame Abzweckung des Gewissens und des durch dasselbe eingeschärften Sittengesetzes durchweg anerkannt, so wird auch ebenso allgemein eingeräumt, daß die Definition, welche Kant, wie bereits angeführt, von der Forderung dieses moralischen Gesetzes gegeben hat, das Richtige enthält: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die Du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde". Mit welcher Hypothese also die Thatsache des Gewissens sich auch sonst etwa noch vertragen möge, jedenfalls verträgt sie sich mit der, daß das Gewissen einen Urheber hat, welcher das Wohl der Menschen will, und dessen Willen mit einer Maxime zusammenfällt, die geeignet ist, ein allgemeines Gesetz zu werden.

Wir haben aber nicht nur die vortheilhafte Tendenz des Gewissens in Rechnung zu ziehen, sondern unsere Aufmerksamkeit wird auch durch seine Majestät und Größe in Anspruch genommen. Wir finden im Gewissen dieselben zwei Charakterzüge vereinigt, welche uns in der Natur aufgefallen sind, nämlich Nützlichkeit und Erhabenheit. Wir

haben viele überaus nützliche Triebe, welche die ihnen zukommenden Aufgaben sehr wirkungsvoll verrichten; wollte aber Jemand irgend einen aus ihrer Zahl mit dem bestirnten Himmel vergleichen, so würde er sich ohne Frage nur lächerlich machen. Dagegen hat der von Kant gebrauchte Vergleich für niemand etwas Lächerliches an sich, weil jeder Mensch ganz unwillkürlich empfindet, daß sich hier in der kleinen Welt unseres Bewußtseins thatsächlich eine Erhabenheit kund giebt, welche wohl würdig ist, mit der im Weltall zu Tage tretenden Erhabenheit in Parallele gestellt zu werden.

So stehen wir nicht nur vor der Thatsache, daß das Gewissen einen heilsamen Zweck verfolgt, und daß seine Forderungen einer Maxime entsprechen, welche jederzeit als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte, sondern wir haben überdies noch den Umstand hinzuzunehmen, daß diese inwendige Stimme mit einer Autorität und Majestät spricht, welche völlig mit demjenigen übereinstimmt, was wir von der Voraussetzung aus, daß sie uns durch den Richter aller Welt eingepflanzt ist, von vornherein in ihren Geboten zu finden erwarten würden.

Betrachten wir diese auf unbedingte Anerkennung rechnenden Forderungen des Gewissens noch näher, so muß uns nothwendig auffallen, daß, obwohl sie aus unserem eigenen Inneren heraus kommen, wir uns doch gezwungen sehen, ihnen entweder zu gehorchen, oder, wenn wir das nicht thun, uns schuldig zu fühlen, gleich als wären sie Forderungen einer anderen Person, welche mit rechtmäßiger Gewalt über uns bekleidet ist. Kant erklärte, wie bekannt, diese zwiefache Persönlichkeit durch die Unterscheidung des Menschen als Vernunftwesen (homo noumenon) von dem Menschen

als Sinnenwesen (homo sensibilis); aber diese seine Lehre streitet mit unserem Argumente in keiner Weise; denn das letztere geht nur noch um einen Schritt weiter hinter die von ihm vorgeschlagene Erklärung zurück, indem es sich darauf beruft, daß der homo noumenon eben in dieser Weise eingerichtet ist. Kant gesteht selbst, es liege etwas Paradoxes darin, daß „die Achtung für eine bloße Idee dennoch zur unnachlaßlichen Vorschrift des Willens dienen sollte";[1]) und an einer anderen Stelle bezeichnet er „diese Sache als befremdlich genug" und sagt, sie habe „ihres Gleichen in der ganzen übrigen praktischen Erkenntniß nicht",[2]) und noch einmal erklärt er es als „ein für die menschliche Vernunft unauflösliches Problem".[3])

Nun, die Thatsache, von welcher wir behauptet haben, daß sie mit der Hypothese göttlicher Urheberschaft des Gewissens im Einklang stehe, ist eben diese zugegebene Paradoxie, diese befremdliche Sache, dies unauflösliche Problem; nämlich, daß jene Stimme, welche wir uns nicht willkürlich selbst machen, sondern die unserem Wesen einverleibt ist, unserem Willen fortwährend eine bloße Idee als Maxime des Handelns vorhält, nämlich die Idee des Rechten.

Damit haben wir, dünkt mich, einen Standort gefunden, von dem aus die Herstellung einer Verbindung mit dem früher beschriebenen subjektiven Beweise nicht mehr unmöglich erscheinen dürfte. Denn wenn, wie Kant mit solchem Nachdruck geltend macht, dieselbe ehrfurchtgebietende Stimme, welche uns einen moralischen Endzweck setzt, uns

[1]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Frankfurt und Leipzig 1791, S. 84 f.

[2]) Kritik der praktischen Vernunft. Ed. Hartenstein, Bd. V, S. 33.

[3]) Ebenda. A. a. O., S. 77.

eben dadurch zugleich zu dem Glauben an ein höchstes Wesen führt, welchem dieser Zweck nicht gleichgültig ist, so ist das doch gewiß eine subjektive Thatsache, die ganz und gar mit der Ueberzeugung harmonirt, daß ein solches höchstes Wesen existirt und sich uns eben auf diesem Wege offenbart; und wenn wir es auch in unserer Erörterung hier nicht eigentlich mit der geoffenbarten Religion zu thun haben, so können wir doch wenigstens im Vorübergehen anmerken, daß, wenn nur ein Wort, dem das Christenthum eine neue Bedeutung verliehen hat, gerade in dieser neuen Bedeutung das Vertrauen, welches die Verheißung des Sittengesetzes von uns zu fordern scheint, in adäquater Weise auszudrücken vermag, diese Thatsache in sehr bezeichnender Weise mit der Ueberzeugung zusammenstimmt, daß Beide denselben Urheber haben.

Kant wendet gegen den physiko-theologischen Beweis ein, daß er nur einen sehr hohen Grad von Macht und Weisheit bei dem Urheber der Welt darthun könne, nicht aber auf unendliche Weisheit und unendliche Macht führe; und er glaubt offenbar, dieser Einwand müsse dem genannten Beweise verhängnißvoll werden. Demgegenüber hat Martineau bereits darauf hingewiesen, daß dieser Umstand für einen Beweis a posteriori keinen Vorwurf bedeutet,[1]) denn mit derselben Schranke, welche man hier zur Grundlage einer Einwendung macht, ist jeder Induktions-Beweis behaftet, so daß man mit ganz demselben Rechte unsere Ueberzeugung von der Allgemeingültigkeit des Gesetzes der Schwerkraft, oder jedes anderen Naturgesetzes anfechten könnte.

Auf einen Vorwurf, welchen man dem teleologischen

---

[1]) A study of Religion. Vol. I, pag. 332.

Argument daraus macht, daß es nicht beweist, was es gar nicht beweisen will, ist dies die vollkommen richtige Erwiderung. Aber wenn Martineau fortfährt: „Falls die Möglichkeit dafür, daß die göttliche Weisheit an den Grenzen unserer Erfahrung ihr Ende erreichen mag, eben so gering ist wie die andere, daß die Schwerkraft unter den uns unsichtbaren Sternen ihr Wirken einstellt, so können wir einstweilen beruhigt sein und unsere Besorgnisse so lange verschieben, bis es mit diesem Kosmos aus ist oder wenigstens, bis er uns nicht mehr einschließt" — so geht er damit unseres Erachtens doch zu weit und das Gefühl der meisten Menschen wird ihn hierin schwerlich rechtfertigen. Wir mögen uns bei der Gewißheit begnügen können, daß das Gesetz der Schwere gilt, so weit menschliche Beobachtung reicht, ohne uns über seine möglichen Beschränkungen jenseits der Grenzen der bekannten Welt viel Kopfzerbrechen zu machen; aber sollten wir uns bei ähnlicher Ungewißheit über Gottes Allwissenheit oder Allmacht wirklich auch beruhigen können? Wir glauben das nicht! Vielmehr wagen wir, geradezu zu behaupten, wir könnten uns unmöglich damit zufrieden geben, in dieser Frage unter solcher Ungewißheit zu bleiben; und zwar deshalb nicht, weil wir in der That die erforderliche Vorstellung hier bereits besitzen; und gerade weil wir innerlich an diesem Begriff mit so großer Zähigkeit festhalten, gerade deshalb ist es uns völlig unmöglich, uns bei einer Aussage über das göttliche Wesen zu beruhigen, welche den Begriff der Unendlichkeit Seiner Eigenschaften nicht einschließt. Nach unserer Ueberzeugung hat Kant die Quelle, aus welcher wir diese Vorstellung entnehmen (soweit es sich um natürliche Religion handelt), ganz richtig bestimmt. Hätte er aber Recht mit der Behaup-

tung, daß eben dieser Ursprung jenes Begriffs jegliche Beeinflussung unserer theoretischen Gotteserkenntniß durch denselben verbiete, so würde damit nur bewiesen sein, daß er selbst keinerlei Berechtigung aufzuweisen hat, ihn in die Erörterung des physiko-theologischen Beweises überhaupt einzuführen.

Mit der unbedingten Autorität über unser ganzes Wesen, wie sie das Sittengesetz für sich in Anspruch nimmt, steht es durchaus im Einklang, daß eben dieselbe Stimme, welche seine Gebote ausspricht, uns zugleich mit dem unsere Begriffe übersteigenden Geheimniß von dem Wesen ihres Urhebers bekannt macht; daß, während die Kunde von der Weisheit und Macht des Schöpfers sowohl auf der Erde zu unseren Füßen als an dem Himmel über unserem Haupte zu lesen steht, die Unendlichkeit Seiner Macht und Weisheit sich uns allein durch die Offenbarung Seiner Heiligkeit erschließt.

Wie bedeutungsvoll die so von Kant hervorgehobene Thatsache ist, wird unseres Erachtens nur immer mehr zu Tage treten, je tiefer wir über die Stellung des Gewissens in der inneren Welt unseres Bewußtseins nachdenken. Mag man über den Ursprung und die Entwickelung des Gewissens in der Vergangenheit noch so viele Theorien aufstellen, wenn wir uns an die in der Gegenwart vorliegenden Thatsachen halten (wie wir es bei der Untersuchung unserer anderen Fähigkeiten zu thun pflegen), wenn wir das Gewissen betrachten, wie es jetzt ist, so wird das Selbstbewußtsein der meisten Menschen Butler Recht geben, wenn er von dem Gewissen sagt, es sei „ein Vermögen, das nach Art und Wesen jedem anderen unbedingt überlegen ist“,[1]) und

[1]) Predigten in der Rolls Chapel. Sermon II, Upon Human Nature.

ebenso Kant, wenn er es beschreibt als ‚einen inneren Richter', von dem sich jeder Mensch ‚beobachtet findet', oder als ‚eine über die Gesetze in ihm wachende Gewalt'.[1]) Und eben dies Vermögen (dessen Autorität zu fühlen wir nicht umhin können, selbst wenn wir uns dagegen auflehnen) scheint in demselben Augenblick, wo es uns ein sittliches Ideal vorhält, zugleich uns die Versicherung und Verheißung zu geben, daß es einen Richter aller Welt giebt, welcher recht richten wird.

Diese Berufung auf das Zeugniß des Gewissens kann auch nicht als eine mißbräuchliche Anwendung seiner Autorität zur Entscheidung von Fragen, die ganz außerhalb seines Bereiches liegen, verschrieen werden. Denn ein Augenblick des Nachdenkens wird uns lehren, daß gerade diejenigen Einwände gegen den Glauben an einen persönlichen Gott heutzutage bei Unzähligen am schärfsten gefühlt werden, welche sich aus der Betrachtung der härteren Züge der Natur ergeben, wenn man dieselben im Lichte des sittlichen Ideals ansieht, wie es uns durch jene innere Stimme vorgehalten wird. Wäre der Mensch blos ein Vernunft- und Sinnenwesen, hätte er kein moralisches Gefühl, so würde er freilich vor dem Leiden mindestens ebenso sehr zurückbeben, als es jetzt der Fall ist; aber er würde, falls andere Gottesbeweise seinem Verstand genug thäten, aus der Thatsache, daß die Natur ihm je zuweilen Schmerz verursacht, mit ebenso wenig Grund Zweifel an dem Dasein eines Welturhebers ableiten können, als er sich berechtigt glaubt, an dem Dasein seiner Nebenmenschen deswegen zu zweifeln, weil ihre Werke oder Handlungen ihn oftmals in ähnlicher

[1]) Theil der schon citirten Stelle aus der Tugendlehre.

Weise berühren. Wie der Mensch aber in Wirklichkeit beschaffen ist, findet er, was unsere Frage anlangt, hauptsächlich in dem Umstande große Schwierigkeiten, daß die unabänderliche Gleichförmigkeit der Natur, wenn sie sich auch ihrer Abzweckung nach im Großen und Ganzen wohlthätig erweist, doch in einigen ihrer Ergebnisse mit dem aus jener inneren Stimme hergeleiteten Ideal in Widerspruch zu treten scheint. Es ist überaus bedeutsam, daß wir gerade aus den Einwänden gegen den Glauben an einen persönlichen Gott immer wieder sehen können, wie eng die Menschen vermöge ihres Gewissens mit dem Dasein Gottes in ihrem Denken Seine Gerechtigkeit zu verknüpfen gewohnt sind. Jede Schwierigkeit, welche die Welt unserem sittlichen Gefühl zu bieten scheint, wird von den Gegnern ohne Weiteres als Anlaß benutzt, um nicht die Gerechtigkeit, sondern das Dasein Gottes in Zweifel zu ziehen. Die meisten Menschen, deren Gewissen jemals durch Berührung mit dem Lichte des Christenthums geweckt und geschärft worden ist (auch solche, welche dies Licht zurückweisen), würden es einfach unmöglich finden, an das Dasein eines Gottes zu glauben, welcher der Urheber des Gewissens und dabei doch nicht vollkommen gerecht wäre; denn solch ein Glaube müßte Kopf und Herz mit einem ganz unerträglichen Drucke belasten.

In einer der nachgelassenen Schriften von Stuart Mill bietet sich uns ein eigenthümliches Beispiel von der Gewalt, mit welcher das moralische Gefühl dem Menschenherzen diese Ueberzeugung von dem Wesen seines Urhebers selbst dann aufzwingt, wenn keinerlei unterstützende Einflüsse zur Verstärkung seiner Botschaft mitwirken.[1]) Mill's

[1]) Natur, der erste von den „drei nachgelassenen Essays über die Religion". Deutsch von Emil Lehmann.

Erziehung war von seinem Vater mit peinlicher Sorgfalt überwacht und mit großem Geschick geleitet worden; und zwar ganz und gar mit der Tendenz, jede Beeinflussung des Zöglings durch Liebe zu Gott oder Ehrfurcht vor Ihm zu verhindern. Man hatte ihn in der That gelehrt, in jeder Form des Gottesglaubens eine Erscheinung von lediglich historischem Interesse zu sehen. Zudem hatte er sich selbst daran gewöhnt, seine Aufmerksamkeit vorwiegend gerade auf diejenigen Seiten der natürlichen Welt zu koncentriren, aus denen man gemeiniglich die Einwände gegen die theistische Weltanschauung abzuleiten pflegt. Und trotz alledem will er lieber die ungeheuren Denkschwierigkeiten, welche dem Glauben an einen Welturheber von beschränkter Macht immer anhaften müssen, in den Kauf nehmen, als das annehmen, was ihm als die andere Möglichkeit gilt.

Aber diese von Mill in der angedeuteten Weise vorgeschlagene Lösung der Schwierigkeit steht (um von ihren sonstigen Mängeln hier ganz abzusehen) mit jener inneren Stimme, welche uns da, wo das Unrecht scheinbar triumphirt, ermuthigt, uns auf den Einen zu berufen, der das Recht zur Geltung bringen wird, nicht im Einklang, sondern vielmehr im Widerspruch; denn diese Stimme spricht nicht nur von Einem, an dessen Gerechtigkeit wir glauben dürfen, wiewohl wir über die Ausdehnung Seiner Macht im Ungewissen sind, sondern sie sagt von einem Richter aller Welt, welcher recht richten wird, von einem Allmächtigen, der deshalb Sein Ziel nicht verfehlen, von einem Allwissenden, der also nicht irren kann. Dies, und nicht weniger als dies ist's, was das Gewissen verheißt, wie Kant nach unserer Ansicht überzeugend nachgewiesen hat.

Die Theorie, welche Mill vorschlägt, würde sich von

der christlichen Anschauung dadurch unterscheiden, daß sie in die Vorstellung von Gott den anthropomorphischen Zug der Beschränktheit einführt; während übrigens Anthropomorphismus gerade das Wort ist, durch welches man mit besonderer Vorliebe das Christenthum und jede Form des Theismus zum Gegenstande des Spottes machen möchte. Nur durch gänzliche Ausmerzung aller anthropomorphischen Vorstellungen, so sagt man uns, sei eine Lösung des durch die Thatsache des Uebels dargebotenen Räthsels zu erreichen. Dann erst, und nur dann, werde die Schwierigkeit verschwinden. In der That gehört der Ausdruck ‚Anthropomorphismus' zu dem eisernen Bestande an Schlagwörtern, durch welche man jedweden Beweis für das Dasein Gottes meint ohne Weiteres abthun zu können.

Ursprünglich eine Bezeichnung für die Anschauung solcher, welche dem höchsten Wesen einen menschlichen Körper beilegten, ist dieser Ausdruck heutzutage, wie manches andere Scheltwort, seiner eigentlichen Bedeutung entfremdet worden, und hat je nach dem Standpunkt dessen, der ihn im Munde führt, einen ganz verschiedenen Sinn. Herbert Spencer z. B. wendet ihn auf alle Theisten an; während Büchner[1]) seinerseits ihn auf Herbert Spencer bezieht, indem er sagt, er finde „in dem Unerkennbaren dieselbe anthropomorphistische Entstellung", die jener im Gottesglauben sieht; und in der That, wenn dies Beiwort auf alle diejenigen angewandt werden kann, welche dem Urgrund der Dinge irgend etwas zuschreiben, was wir im Menschen finden, so muß es ebenso nachdrücklich von Büchner selbst gebraucht werden; denn er stellt Kraft und Stoff als den Urgrund der Welt

[1]) Kraft und Stoff. 17. Aufl. Leipzig 1892, S. 518.

hin; Kraft aber ist ein Begriff anthropomorphischen Ursprungs, das wird, wie wir gesehen haben, von den größten Denkern unserer Zeit anerkannt; er wird ja eben deshalb von Comte verworfen; Stoff andererseits wird doch sicherlich im Körper des Menschen angetroffen.

Lassen wir indeß die Frage der Inkonsequenz ganz bei Seite, betrachten wir das Problem, wie es durch einen Schriftsteller von so anerkannter Stellung in der philosophischen Welt wie Fiske dargelegt wird, so wird die Frage von Interesse sein, auf welche Weise ein solcher Mann sich die Lösung desselben bei Ausmerzung jeder anthropomorphischen Beimischung denkt. Wir müssen dabei immer im Auge behalten, daß er zur Lösung des Räthsels jedenfalls keinen niedrigeren, sondern vielmehr einen höheren Gottesbegriff an die Stelle des christlichen zu setzen beabsichtigt. „Will man sich theologischer Ausdrucksweise anpassen", sagt er,[1]) „so kann man die Frage so stellen: Darf das Geschöpf als Maßstab für den Schöpfer genommen werden? In der Sprache der Wissenschaft will das heißen, ob die höchste Seinsform, welche bislang von einem geringfügigen Geschlechte von Kreaturen auf Grund ihrer Eintags-Erfahrung von den Vorgängen in einem winzig kleinen Winkel des Weltalls hat gedacht werden können, nothwendigerweise als Aequivalent jener höchsten Seinsform anzunehmen ist, in welcher alle Möglichkeiten des Seins in gleichem Maße inbegriffen sind". Und ein Kapitel weiter spricht er sich folgendermaßen aus:[2]) „Ob es wahr ist oder nicht wahr, daß innerhalb der Grenzen der Erscheinungswelt das, was wir als Menschheit kennen, der höchste Typus des Seins ist,

[1]) Outlines of Cosmic Philosophy. Band II, S. 430 f.

[2]) Ebenda, S. 450 f.

jedenfalls muß sich uns der Schluß aufzwingen, daß es, ganz unabhängig von allen einschränkenden Bedingungen des Raumes oder der Zeit, eine Seinsform giebt, welche sich weder mit der Menschheit noch mit irgend einem niedrigeren Typus der Existenz vergleichen läßt. Demnach bleibt uns nichts anderes übrig, als dieselbe als so hoch über die Menschheit erhaben anzusehen, ‚so hoch der Himmel über der Erde ist'; und wenn wir von jenem intellektuellen Hochmuth, welcher sich in den Ausführungen der Theologen unter ihren demüthigen Ausdrücken versteckt, hier absehen, so ist keinerlei Grund vorhanden, weshalb wir das nicht rückhaltlos zugeben sollten, ohne anthropomorphische Einschränkungen hinzuzufügen, durch welche die Tragweite dieses Zugeständnisses gewöhnlich auf Null reducirt wird. Sicherlich wird noch einmal die Zeit kommen, wo man sich darüber wundern wird, daß die Menschen so lange Zeit dazu gebraucht haben, sich zu diesem Schlusse zu erheben; und wo man gerade in dem Umstande, daß die menschliche Sprache nicht ausreicht, um das göttliche Wesen auszudrücken, einen Grund für tieferen Glauben und feierlichere Anbetung sehen wird".

Nachdem er so den höheren Begriff seines ‚kosmischen Theismus' dem Gottesbegriff gegenüber gestellt hat, welchen er zu ersetzen bestimmt ist, geht er dazu über, diesen Begriff eben auf das Problem anzuwenden, mit dem wir uns hier beschäftigen. Offenbar thut er das in der Ueberzeugung, daß das Ergebniß die unbestreitbare Ueberlegenheit seiner Vorstellung von Gott gegenüber der christlichen ein für alle Mal feststellen werde. Die Lösung des Räthsels ist nach seiner Ansicht darin zu suchen, daß die starre Gleichförmigkeit des Naturgesetzes, welche die Quelle unserer Verlegenheiten bildet, in Wirklichkeit mit zu unserer Erziehung gehört.

„Das Gesetz, nach welchem man Katarrh oder Lungenentzündung bekommt, wenn man sich unbedacht den Unbilden der Witterung aussetzt, wird nicht außer Thätigkeit treten, wenn auch Tausende sterben. Das Nervengewebe wird seine Eigenthümlichkeiten nicht aufgeben, um zu verhindern, daß das Eingehen auf böse Gedanken und die Nachgiebigkeit gegen sündliche Neigungen die Phantasie verdirbt und den Willen schwächt. Wollen wir ‚erlöst werden von dem Uebel', so müssen wir die Verkehrtheiten meiden, von denen das Uebel nur Folge und Erscheinung ist. Folglich, während der Urmensch sich als Quelle seiner Leiden nichts Anderes vorstellen konnte als Böswilligkeit, begreift der ehrerbietige Jünger der Wissenschaft, daß die Auferlegung von Schmerzen einem heilsamen Zwecke untergeordnet ist. Er sieht, wie durch die ganze Welt hindurch eine ernste Zucht im Werke ist, welche ein wenig grausam ist, um sehr gütig sein zu können".[1]) Und etwas später fügt er hinzu, daß wir dazu geführt werden, mit Michelet das Uebel in gewisser Weise als den Weltkünstler anzusehen, welcher uns mit der scharfen Schneide eines unbarmherzigen Meißels bearbeitet, um den fehlerhaften Typus zu beseitigen, damit der edlere das Erdreich besitze.

Merkwürdigerweise sind genau dieselben Erwägungen, bei welchen der Verfasser verweilt, bisweilen von Theologen benutzt worden, um gerade die Lehre zu begründen, deren Unhaltbarkeit Fiske offenbar damit nachzuweisen glaubt. Dr. Salmon spricht in einer Predigt über ‚Gottesglaube und moderne Wissenschaft' auch von der starren Gleichförmigkeit, mit welcher die Naturgesetze aufrecht erhalten werden,

---

[1]) A. a. O., Band II, S. 461 f.

und behauptet dabei:[1]) „Ehe diese Thatsache uns zu dem Schlusse bringen kann, daß die Welt nicht durch ein Wesen von überschwänglicher Weisheit und Güte regiert werde, müßten wir uns die seltsame Ueberzeugung gebildet haben, daß es eines solchen Wesens würdiger sein würde, veränderlich zu sein, als unwandelbar; daß es ihm mehr geziemen würde, seine Pläne aus Nachgiebigkeit gegen jeden Wunsch seiner Geschöpfe zu wechseln, als sie zu lehren, sich nach seinem Willen zu richten. Kurz gesagt, schließlich dreht sich Alles darum, daß wir in einer Welt leben, deren Gesetz Entwickelung heißt; in einer Welt, in der die Dinge nicht sofort in ihrer höchstmöglichen Vollkommenheit hergestellt werden, sondern zur Vollendung hinan wachsen sollen. Auch der Mensch befindet sich in einem Zustande fortwährender Erziehung und beständigen Fortschreitens. Und das ist gerade unerläßliche Bedingung für seine Fortentwickelung, daß er unbedingtes Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit und Treue dessen setzen darf, der sich in der Natur offenbart. Was der Mensch einmal von den Regeln Seines Handelns kennen gelernt hat, davon kann er sicher sein, daß es gewiß und unveränderlich ist, und kann sich deshalb darauf verlassen".

Wenn Fiske aus eben denselben Prämissen einen gerade entgegengesetzten Schluß zieht, so sucht er das folgendermaßen zu begründen: „Es bleibt eine unerbittliche Thatsache, daß ein höchster Wille, der von vollkommener Einsicht erleuchtet und mit unendlicher Macht ausgerüstet wäre, die Welt anders geschaffen haben könnte (freilich ist das Wie uns schlechterdings unfaßbar), nämlich so, daß das Leiden

---

[1]) Non-miraculous Christianity and other Sermons, by George Salmon D. D., p. 107.

und die Vergeudung von Leben, welche dem natürlichen Entwickelungsproceß eigenthümlich sind, vermieden worden wären". Nehmen wir diesen Satz für sich, so könnten wir auf den Gedanken kommen, als sähe Fiske in der hier angedeuteten Möglichkeit etwas Höheres und Besseres, als in der vorhandenen Welt verwirklicht ist. Eine derartige Annahme wird uns aber durch den ganzen Tenor seines Buches verboten. Ausgesprochenermaßen hat er ja die Absicht, uns einen Begriff von dem höchsten Wesen beizubringen, der nach seiner Ueberzeugung nicht niedriger, sondern höher und größer ist, als der, mit welchem wir uns bis soweit begnügt haben; und er kann doch schwerlich behaupten wollen, daß ein niedrigerer Begriff von dem höchsten Wesen uns berechtigen würde, von der Wirksamkeit desselben ein höheres Ergebniß zu erwarten, während der höhere Begriff sich mit dem niedrigeren Ergebniß ganz gut vertrüge. Alle seine Bemerkungen über die thatsächliche Einrichtung der Welt zielen auf den Nachweis ab, daß das wirkliche Ergebniß viel großartiger ist, als das, was wir in unserer kurzsichtigen Ungeduld vielleicht lieber sehen würden. Wie kann er demnach die Ansicht vertreten, daß der Welturheber, wenn Er mit Einsicht begabt war, unmöglich den Lauf der Welt in derjenigen Weise geordnet haben könnte, welche er doch gerade mit so warmen Lobsprüchen bedenkt? Gewiß ist es doch das Vorhandensein und nicht das Fehlen von Einsicht, was die beiden zuletzt erwähnten Schriftsteller befähigt hat, die Vorzüge dieses Naturverlaufs zu erkennen.

Fiske versichert eifrig, der ‚kosmische Theismus' sei für Kopf und Herz in jeder Weise mehr befriedigend, als selbst der verfeinertste Anthropomorphismus. Es ist ja sprichwörtlich, wie schwierig es ist, die damit berührte Frage

durch Disputiren zu entscheiden. Denn Jeder, der eine bestimmte Theorie vorträgt, kann immer behaupten, daß Alle, die sich von derselben nicht befriedigt erklären, sie nicht ordentlich verstanden haben. Was indeß Fiske's Theorie betrifft, so beschränkt sich die Unfähigkeit, ihre überlegene Kraft zur Befriedigung des menschlichen Herzens zu begreifen, keineswegs auf Theologen, welche sich etwa nicht entschließen könnten, ihren anthropomorphischen Glauben aufzugeben, vielmehr wird sie von Vielen getheilt, welche auf diesen Glauben ganz und gar verzichtet haben.

Schon in einer früheren Vorlesung haben wir aus einem bekannten Buche mit dem Titel ‚Eine freimüthige Prüfung des Gottesglaubens'[1]) eine Stelle angeführt, welche deutlich genug beweist, daß der Verfasser mit der erwähnten Unfähigkeit behaftet ist. Ganz ähnlich hören wir Morison in seinem Buche ‚Menschendienst'[2]) versichern, „ein anthropomorphischer Gott sei der einzige Gott, den Menschen verehren können, er sei aber zugleich der Gott, an den zu glauben für das moderne Denken immer schwieriger werde". Es ist eine bezeichnende, wiewohl erschreckende Erscheinung, daß die Entstehung und das Wachsen des Pessimismus in Deutschland zeitlich in höchst ominöser Weise damit zusammengefallen ist, daß viele Deutsche den Glauben an den Gott, der die Menschen zu Seinem Bilde geschaffen, fahren ließen. Und es kann gewiß nicht befremden, daß diese Religion der Verzweiflung sich als der schließliche Ausgang einer Weltanschauung erweist, für welche um uns und über uns weiter nichts vorhanden ist, als eine bewußtlose Naturordnung,

---

[1]) A Candid Examination of Theism, by Physicus.

[2]) Service of Man, p. 49.

von welcher man vergebens auchnur die geringste Sympathie mit unseren höchsten Bestrebungen und Zielen erwarten würde.

Uebrigens stellen wir uns durchaus nicht auf den Standpunkt, daß der Glaube an einen persönlichen Gott deshalb wahr sein muß, weil er das Sehnen des menschlichen Geistes stillt; eher behaupten wir umgekehrt, daß er dies Sehnen deshalb stillt, weil er wahr ist. Es ist eine unbillige Weise, die Frage darzulegen, wenn man es so darstellt, als ob wir, weil wir in uns selbst Verstand finden, vermöge intellektuellen Hochmuths nicht zugeben wollten, daß im höchsten Wesen kein Verstand zu finden sei. Wir nehmen durchaus das Recht für uns in Anspruch, einen solchen Schluß abzulehnen, und zwar thun wir das auf Grund eines Arguments, von welchem ein Philosoph wie John Stuart Mill — dem man Voreingenommenheit zu seinen Gunsten gewiß nicht nachsagen kann — einräumt, daß es ein Argument von wirklich wissenschaftlichem Charakter sei, welches keine wissenschaftliche Prüfung zu scheuen hat und nach den feststehenden Regeln der Induktion beurtheilt werden will.[1]) Die urwüchsige Kraft dieses (teleologischen) Beweises wird von den führenden Geistern im gegnerischen Lager jetzt weit freimüthiger als früher zugegeben, weil man meint, die moderne Wissenschaft habe in der Lehre vom Ueberleben der Tüchtigsten eine anderweite Erklärung derjenigen Thatsachen geliefert, auf welche er gegründet ist. Männer wie Du Bois Reymond machen keinen Versuch mehr, ihre Ueberzeugung zu verhehlen, daß er ohne jene Lehre beinahe unwiderstehlich sein würde.

Aber die Thatsache, daß man auf diese Hypothese so

[1]) Drei nachgelassene Essays. Deutsch von Emil Lehmann. 1875, S. 140. Der teleologische Beweis.

ungemein großes Gewicht legt, weil man darin eine Erklärung für die anscheinend absichtsvoll-zweckmäßige Einrichtung der Natur zu besitzen glaubt, muß nur dazu dienen, eine andere Erscheinung, auf welche dieselbe unmöglich Anwendung finden kann, um so schärfer hervortreten zu lassen. Die Schönheit in der Welt kann nicht als ein Beispiel vom Ueberleben des Tüchtigsten angesehen und auf diese Weise erklärt werden; denn man begegnet ihr nicht nur bei einzelnen Organismen, sondern in der Welt im Großen und Ganzen, und zwar im ausgedehntesten und erstaunlichsten Maße. Und da kann ja von einem Wettbewerb nicht die Rede sein, denn — wie Hume uns erinnert — die Welt ist eine einzelstehende Thatsache. Jenes Argument, welches geltend macht, es liege nichts Befremdliches darin, daß die Welt, in der wir leben, bewohnbar ist, weil ja nur bewohnbare Welten Bewohner haben können, leidet hier auch keine Anwendung, denn es läßt sich keinerlei Grund angeben, warum die Welt nicht bewohnt sein könnte, wenn sie auch keine Spur von Schönheit aufzuweisen hätte.

Man wolle beachten, welche besondere Tragweite dieser Charakterzug der Natur für den Theil unserer Untersuchung besitzt, in dem es sich um einen Angriff auf die Lehre handelt, welche den Menschen nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen sein läßt. Wir haben gesehen, wie tief das ideale Wesen des Schönen sich einem Manne wie Kant eingeprägt hatte. Vielleicht wäre es eine allzuhastige Verallgemeinerung, wollten wir die Behauptung aufstellen, es sei alleiniges Vorrecht des Menschen, das in Erde und Himmel vor unseren Augen entrollte Gemälde wirklich zu schätzen. Aber wenn wir die Thiere unserer Umgebung beobachten, so scheint es doch Thatsache zu sein, daß das

herrlichste Naturschauspiel selbst bei den intelligentesten unter ihnen keinerlei Zeichen von Aufmerksamkeit oder Theilnahme hervorruft. Der Hund zu den Füßen seines Herrn sympathisirt gern mit demselben, wo er es vermag; allein wenn sein Herr verzückt auf das Panorama von Himmel und Erde blickt, so ist der Hund, wie wir deutlich wahrnehmen können, nicht im Stande, ihm zu folgen. Die Scene besitzt für den einen dieser beiden treuen Gefährten eine Sprache, welche dem anderen unverständlich bleibt. Nun, wenn ich irgendwo auf eine Inschrift stoße, welche für meine Begleiter, die aus anderen Ländern stammen, sinnlos ist, während sie zu mir allein in meiner Muttersprache redet, so werde ich daraus schließen dürfen, daß ihr Verfasser meine Sprache spricht und ich die Seine, oder wenigstens eine von den Seinen, wenn er viele hat.

Es braucht wohl kaum gesagt zu werden, daß wir von Ihm, dessen Ehre die Himmel erzählen, das letztere glauben. Wenn man mit dem Vorwurf des Anthropomorphismus sagen will, daß wir, indem wir dem Urheber der Welt Verstand beimessen, uns einbilden, Sein ganzes Wesen zu kennen und uns ein Ideal zurecht denken, welches, nach menschlichem Maßstab beurtheilt, abgeschlossen ist, so ist das eine schlechterdings falsche Anklage. Anhänger des Glaubens an einen persönlichen Gott, wenigstens soweit es sich um Christen handelt, würden für eine derartige Selbsttäuschung keine Entschuldigung haben. Die Lehre, an welche der heutige Festtag uns erinnert,[1]) ist häufig genug aus einem diametral entgegengesetzten Grunde zum Zielpunkt besonders heftiger Angriffe gemacht worden, nämlich des-

[1]) Diese Predigt wurde am Trinitatisfeste gehalten. Anm. d. Verf. Es ist vielleicht nicht ganz überflüssig, bei der hier sich bietenden

halb, weil sie uns nicht ein Ideal giebt, welches, nach menschlichem Maßstabe beurtheilt, abgeschlossen ist.[1])

Es ist aber nicht blos die neutestamentliche Offenbarung, welche uns gegen diesen Irrthum verwahrt. Auch das alte Testament warnt uns einmal über das andere, uns nicht einzubilden, daß Gott sei wie unser einer. „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken und meine Wege sind nicht eure Wege, spricht der Herr. Sondern so viel der Himmel höher ist denn die Erde, so sind auch meine Wege höher denn eure Wege, und meine Gedanken denn eure Gedanken". „Siehe, also gehet sein Thun, aber davon haben wir ein geringes Wörtlein vernommen".[2]) Und

---

Gelegenheit ausdrücklich darauf aufmerksam zu machen, daß diese Vorlesungen in der Kirche und zwar an Stelle der Predigt gehalten worden sind. Aus ihrer Form würde das dem deutschen Leser wohl nicht ohne Weiteres einleuchten, während man in England daran gewöhnt ist, daß Predigten, und zwar besonders Universitätspredigten mehr den Charakter religiöser Essays an sich tragen. Allerdings beruht das bei den vorliegenden Vorträgen zumeist auf ihrer stiftungsmäßigen Bestimmung. Anm. des Uebers.

[1]) Es mag ferner noch bemerkt werden, daß es einen Einwand gegen den Glauben an einen persönlichen Gott giebt (derselbe wird von Herbert Spencer ganz besonders betont), der nur gegen diejenige Form des Theismus erhoben werden kann, welche die Lehre von einer Mehrheit von Personen in der Gottheit verwirft. In dem gelegentlich schon erwähnten Aufsatz mit dem Titel ‚Religion, ein Rückblick und ein Ausblick' behauptet Spencer, daß Intelligenz, in der einzigen uns denkbaren Form, das Vorhandensein von Wesen voraussetze, welche ihr gegenständlich sind, während doch vor der Schöpfung solche Wesen nicht vorhanden gewesen sein könnten. Welche Kraft diesem Einwande auch zugesprochen werden möge, er trifft diejenige Lehre von der Gottheit, welche in der Ecclesia Catholica zu allen Zeiten in Geltung gestanden hat, ganz und garnicht.

[2]) Hiob 26, V. 14. Die entsprechenden Worte der englischen Bibel

doch, so guten Grund wir auch haben mögen, bisweilen bei der negativen Seite des an die Spitze dieser Vorlesung gestellten Schriftwortes zu verweilen, „wir erkennen stückweise", das heißt einen Theil und nicht das Ganze, so haben wir doch ebenso guten Grund, bisweilen die positive Seite desselben hervorzuheben, „wir erkennen stückweise"; das heißt, es ist ein wirkliches Erkennen.[1]) Wir sehen Ihn allerdings durch Vermittelung unserer eigenen Natur und unserer geistigen Vermögen, dunkel wie durch einen

‚Lo, these are parts of his ways; but how little a portion is heard of him' heben die vom Verfasser beabsichtigte Pointe schärfer hervor, als die Luther'sche Uebersetzung erkennen läßt, entsprechen übrigens auch dem Grundtext genauer als diese. Die revidirte Bibel hat nicht geändert. Wie mir Herr Direktor Hollenberg freundlich mittheilt, übersetzt Bunsen die Stelle wie folgt: „Siehe, dies sind die Säume (die Enden, Umrisse) seines Weges, und wie ist's doch nur ein flüsternd Wort, das wir davon vernehmen". Anm. des Uebers.

[1]) Die Ansicht, als könnten wir unmöglich Erkenntniß von einem unendlichen Geiste besitzen, scheint daraus entstanden zu sein, daß man den sehr wesentlichen Unterschied zwischen dem Erkennen des Geistes und dem Erkennen materieller Gegenstände übersehen hat. Die letzteren kennen wir nur als ausgedehnt und als bestimmt durch die Grenzen, welche ihren Umriß ausmachen. Wir sind nicht im Stande, uns irgend eine Vorstellung von ihnen zu bilden, ohne ihnen eine gewisse Größe zuzuschreiben. Wir können sie weder als unendlich klein noch als unendlich groß denken. Vernunft oder Geist dagegen kennen wir nicht als ausgedehnt und als bestimmt von Grenzen, welche ihren Umriß ausmachen; auch brauchen wir ihnen keine bestimmte Größe beizulegen, um uns eine Vorstellung davon zu bilden. Den Geist erkennen wir vielmehr auf ganz andere Weise, nämlich durch die Ergebnisse seiner Thätigkeit, wie sie uns vermittels unseres Selbstbewußtseins ausgelegt werden. So weiß ein Kind ganz gut, daß seine Mutter Verstand und Liebe besitzt, obwohl der Verstand der Mutter den des Kindes weit überragt, und obwohl das Kind vielleicht keine Vorstellung davon hat, wie weit dies der Fall ist.

Spiegel; sie bestimmen für uns die Form, in welcher allein Er sich uns offenbaren kann. Aber Er selbst hat diesen Spiegel gemacht, Er selbst hat uns diese Natur und diese geistigen Vermögen verliehen, vermöge deren Seine Offenbarung in der Natur, im Gewissen und in Seinem Worte von uns ergriffen wird; und wie Professor Herbert so schön gesagt hat, deshalb „glauben wir, daß, obgleich es sehr wohl möglich ist, daß er noch andere und höhere Eigenschaften besitzt, doch auch diese die Begriffe, welche Er selbst uns gelehrt hat, von Ihm zu haben, nicht als verkehrt erweisen werden, so hoch sie dieselben auch übersteigen mögen".[1]) Die inwendige Stimme, welche Er uns eingepflanzt hat, und die auswendige Offenbarung, welche nach unserer Ueberzeugung von Ihm gekommen ist, sagen uns, daß Er der Gott ist, der nicht lügen kann und der nicht zu den Menschenkindern vergeblich gesagt hat: Suchet mich.[2])

[1]) Modern Realism examined, p. 436.

[2]) Die im letzten Absatze ausgesprochenen Gedanken wurden angeregt durch das Buch des verstorbenen Professors Herbert ‚Untersuchung des modernen Realismus', in welchem die Realität und Verläßlichkeit unserer Erkenntniß von dem Höchsten in geistreicher Weise erörtert wird. Da heißt es: „Es ist inkonsequent, viele andere Begriffe, als relativ wahr, wenn auch lediglich symbolisch, ohne Bedenken in praktischen Gebrauch zu nehmen, und doch zugleich den Gottesbegriff, der gleichfalls relativ ist, eben wegen seiner Relativität zu verwerfen. Man geht beständig von der Annahme aus, unsere Anerkennung des Daseins Gottes müsse von unserer Fähigkeit zum Erkennen Seines Wesens abhängen; aber solches Erkennen ist in Beziehung auf Ihn nicht mehr und nicht minder möglich, als in Beziehung auf unsere Nebenmenschen. Wir haben gerade solche relative Erkenntniß von Ihm, wie von ihnen; und wenn man die eine Gruppe von Begriffen festhält, die andere dagegen aufgiebt, so scheint der Grund dafür einzig und allein darin zu liegen, daß es praktisch unmöglich ist, sie wegzuleugnen, während Er allerdings abgeleugnet werden kann". S. 454.

H. Reuther's Verlagsbuchhandlung in Berlin SW. 12.
(H. Reuther & O. Reichard.)

Das menschliche Erkennen.

Grundlinien der Erkenntnistheorie und Metaphysik

von Dr. th. u. phil. **A. Dorner,**
ordentl. Professor an der Universität in Königsberg.

IV, 512 S. gr. 8°. Preis M. 9.—.

Die Erkenntnistheorie bildet hier den ersten und ausgedehnteren Teil der Untersuchung. Von den elementarsten Vorgängen steigt die Erörterung allmählich auf zu den Problemen des Ganzen der Erkenntnis, überall eine genaue Analyse der einzelnen Vorgänge mit der Sorge für die Verbindung der Mannigfaltigkeit vereinigend, sowie stets darauf bedacht, durch eindringende Kritik den Wahrheitsgehalt der verschiedenen Richtungen herauszustellen und so die scheinbaren Gegner als Arbeiter an einem gemeinsamen Werke zu verstehen. Letzthin erscheint eine einheitliche Weltansicht auch auf dem eigenen Boden des Erkennens nur möglich mit Hilfe der Ideale, denn erst durch die bestimmten Ziele und Richtungen, welche sie geben, lässt sich die dem Erkennen innewohnende Tendenz nach einer zusammenfassenden Einheit in konkreter Weise befriedigen. Der Boden, auf welchem die Untersuchungen stehen, ist im allgemeinen der des kantischen Kritizismus, aber in erheblichen Punkten strebt der Verfasser über Kant hinaus. Einmal sehen wir ihn bestrebt, Unterscheidungen und Gegensätze, welche sich dort schroff wider einander behaupten, in eine engere Beziehung zu bringen und einem grösseren Ganzen als Glieder oder Gegenseiten einzufügen; andrerseits kämpft er gegen eine subjektivistische Wendung der Erkenntnisarbeit, wie sie bei Kant oft naheliegt und im Neukantianismus mehrfach in voller Schroffheit eingetreten ist. So verbindet sich mit einem Verfahren, in welchem eine scharfsinnige Analyse des Einzelnen und eine architektonische Gestaltung des Ganzen zusammentreffen, eine sachlich gehaltvolle Grundüberzeugung. Dieselben Vorzüge besitzt die kürzer gefasste Metaphysik, deren Aufgabe der Verfasser darin findet, eine zusammenhängende Erkenntnis der Realität zu geben, die der Welt der Erfahrung zu Grunde liegt. Das Gesamtwerk verdient die eingehende Beachtung aller, welche die Bedeutung solcher prinzipiellen Untersuchungen zu schätzen wissen.

(Prof. R. Eucken in der „Allg. Zeitung" 1888 No. 83.)

„Es gehört Geisteskraft und Mannesmut dazu, in unserer vorherrschend skeptischen Zeit einen Neubau der schon vielfach ganz in Acht erklärten Metaphysik zu unternehmen auf Grund einer Erkenntnislehre, die, ihres Namens würdig, zu wirklichem Erkennen führt. Selbst vom kritischen Standpunkt ausgehend, legt Dorner

die sicheren Grundlagen aller Erkenntnis klar in beständiger Auseinandersetzung mit der aus der Einseitigkeit des Empirismus wie des Idealismus fliessenden Leugnung. Die Empfindung, zeigt er zuerst, ist nicht ohne ein empfindliches Subjekt und ein affizierendes Objekt, das Subjekt zugleich thätig in der Verknüpfung der Einzelempfindungen. Ebenso werden Raum und Zeit gerade vom Subjekt aus zugleich als objektive Formen des Aufeinanderwirkens der Dinge erwiesen. Ungesucht berührt sich diese Beweisführung mit der Trendelenburgs, obgleich dieser die Bewegung, Dorner die bewegenden Kräfte zuerst ins Auge fasst, da eine Beziehung beider nicht ausgeschlossen ist, wie sie dann Dorner für Begriff und Urteil annimmt. Es ist hier nicht Raum, die scharfsinnige Deduktion der Kategorien zu verfolgen; es sei hier nur darauf aufmerksam gemacht, wie auch die mit Werturteilen verbundenen Begriffe, die ästhetischen und sittlichen, für objektive Erkenntnis verwertet werden. Die religiösen Begriffe endlich gründet Dorner auf das Bewusstsein der absoluten Abhängigkeit, welches eo ipso ein Bewusstsein von der uns tragenden, auch unsere Freiheit ermöglichenden Allmacht ist, nicht ein blosses Sichwissen, aber auch ein objektives Erkennen göttlicher Wahrheit ermöglicht, was über Schleiermacher hinausführt, so entschieden seine Grundlegung festgehalten wird, welche von der Theologie nicht aufgegeben werden kann, ohne dass sie sich selbst ihren Boden untergräbt. Die tiefen, herrlichen Ausführungen über Kunst, Sittlichkeit und Religion muss man in dem Buche selbst lesen. Auf solche Erkenntnislehre folgt als zweiter ebenbürtiger Teil die Metaphysik, sie gliedert sich übersichtlich nach dem Unterschied und der Wechselwirkung von (materieller) Natur und Geist und schliesst wie die Erkenntnislehre theistisch ab. etc."

(Lic. Gloatz im „Deutsch. Litt.-Blatt" 24. März 1888.)

„Es ist von theologischer Seite ein ernstlicher Versuch, sich an der philosophischen Gedankenarbeit mit zu beteiligen, und ein Versuch, der mit energischer Konsequenz des Denkens, mit erfreulicher Unbefangenheit und Geistesfreiheit unternommen wird — — —. Und jedenfalls ist es ein neues Zeichen dafür, dass man in theologischen Kreisen daran denkt, den Standpunkt vornehm skeptischer Ablehnung oder orthodoxen Schauders vor unserer philosophischen „Weltweisheit" allmählich wieder aufzugeben. In der erkenntnistheoretischen Vorsicht, in der Kühnheit metaphysischen Denkens, in der energischen Schonung absoluter Einheitlichkeit des menschlichen Erkennens und Geisteslebens überhaupt und in der festen Überzeugung von dem hohen und allseitigen Wert unserer Ideale ist Dorner seinen theologischen Gegnern jedenfalls überlegen; und selbst da, wo wir ihn noch vorsichtiger und noch kühner, noch monistischer und noch idealistischer sehen möchten, selbst da erkennen wir gerne an: in magnis et voluisse sat est."

(Prof. Theob. Ziegler in „Gött. Gel. Anz." 1889 No. 6.)

Zu beziehen durch jede solide Buchhandlung.

H. Reuther's Verlagsbuchhandlung in Berlin SW. 12.
(H. Reuther & O. Reichard.)

Die christliche Ethik.

Dargestellt von

Dr. H. Martensen,
Bischof von Seeland.

Deutsche, vom Verfasser veranstaltete Ausgabe.

I. Allgemeiner Teil. Fünfte Auflage. M. 9.—.

II. Spezieller Teil. 1. **Die individuelle Ethik.**
2. **Die soziale Ethik.** 2 Bände. M. 15.—. Vierte verbesserte Auflage.

Mit dem Bildnis des Verfassers in Kupferdruck.

Zusammen 3 Bände M. 24.—, eleg. geb. M. 28.50.

Es ist nicht möglich, auf alle die interessanten Themata, welche dem Buche zu grunde gelegt sind, hier näher einzugehen, wir verweisen auf das dem Buche beigegebene Inhaltsverzeichnis. Denn ein solches Werk will wiederholt gelesen sein, und man wird dies auch mit einer immer größeren Befriedigung von neuem thun. Man wird da und dort Beanstandungen, wie sie auf diesem schwierigsten Gebiete des verschlungenen menschlichen Lebens selbstverständlich erscheinen, für möglich erachten. Aber darin sind alle Sachverständigen einig, daß diese Ethik alle berechtigten Gesichtspunkte ethischer Betrachtung, welche bisher in einzelnen Systemen mehr oder weniger getrennt behandelt wurden, in ein großes Ganze zu vereinigen sucht und, was die Einzeldarstellung betrifft, in ebenso umfassender als geistvoller Weise durchführt, wie kein anderes derartiges Werk. **Es ist, Alles in Einem gesagt, ein Schatz christlicher Lebenswahrheit und eine im edelsten Sinne des Wortes genußreiche Lektüre,** die in dem vorliegenden Werke geboten wird.

„Beim Lesen dieses ausgezeichneten Werkes freut sich der Leser über die echte Frömmigkeit, über die wissenschaftliche Belesenheit und den feinen Takt des Verfassers, der mit kundiger Hand sein Idealbild von Familie und Staat, Kunst und Wissenschaft, Schule und Kirche und der Vollendung des Reiches Gottes entrollt ꝛc." (Christenbote.)

H. Reuther's Verlagsbuchhandlung in Berlin SW. 12.
(H. Reuther & O. Reichard.)

Aus meinem Leben.

Mitteilungen

von

Dr. H. Martensen.

Drei Teile in einem Bande, mit dem Bildnis des Verfassers.

Zweite, durchgesehene Auflage.

M. 4.—, eleg. geb. M. 5.—.

Für die, denen die köstlichen Aufzeichnungen des deutschen Gelehrten und dänischen Bischofs noch unbekannt sein sollten, bemerken wir, daß sie von 1808—1883 reichen und einen vollen Blick in die geistige Entwickelung und Arbeit, in den Freundes- und Amtsverkehr, in die Wirksamkeit und Weltanschauung M.s geben, so daß nicht nur die dänische Kirchengeschichte, sondern auch die Geschichte der Theologie und Philosophie hier reiche Ausbeute findet. Die feinen Beobachtungen und Schilderungen aus dem Verkehr mit Lenau, Baader, aus dem Jahre 1848, betreffend die kirchlichen Parteien, die theologischen und philosophischen Koryphäen des Jahrhunderts, von Daub und Strauß bis Kierkegard und Grundvig werden überall Beifall finden. Zu dem Anziehendsten gehören unstreitig die Reisebilder aus Berlin, Heidelberg, München, Wien, Paris, Bern, Lausanne, Reichenhall. Vor allem gewinnt man aus diesem Buche erst ein Verständnis für M.s Schriften, theologische Ansichten und kirchliche Haltung.

(Aug. Werner im „Theol. Jahresbericht" X. Jahrg. 1890.)

H. Reuther's Verlagsbuchhandlung in Berlin SW. 12.
(H. Reuther & O. Reichard.)

Briefwechsel

zwischen

H. L. Martensen und J. A. Dorner

1839—1881

herausgegeben aus deren Nachlaß.

Mit einem Namen- und Sachregister.

2 Bände. M. 6.—, in 2 eleg. Halbfranzbänden geb. M. 8.50.

Für einen evangelischen Christen bieten diese Briefe **geradezu Herrliches** dar. Sie belehren und erbauen zugleich. **Einem Theologen bieten sie die kostbarste Geistesnahrung, wie er sie selten findet.**

— — „Für die Kenntnis der inneren Geschichte der preußischen Synodalverfassung, auch für die Bedeutung des Kulturkampfes, dieses „geistigen Bürgerkriegs", sind die Briefe wertvolle Quellen. Wohlthuend tritt in ihnen der edle Optimismus Dorners heraus, wenn er auch aus seinen Abneigungen gegen Hengstenbergs Kirchenpolitik und gegen die Hofpredigerpartei keinen Hehl macht. Als Gegengabe bietet Martensen interessante Berichte über seine Kämpfe gegen die Grundtvigianer, die Freidenker und den individualistischen Pessimismus des humorvollen Kierkegard, den er für den geistigen Vater Ibsens hält ꝛc. ꝛc."

(Deutsche Litt.-Zeitung 1891 Nr. 50.)

H. Reuther's Verlagsbuchhandlung in Berlin SW. 12.
(H. Reuther & O. Reichard.)

Probleme aus der christlichen Ethik.

Von

Julius Schiller,

evangelischem Pfarrer in Nürnberg.

8°. VIII, 116 Seiten. M. 2.—.

Inhalt: I. Die Adiophora oder das Erlaubte. — II. Die Askese. — III. Das Gelübde. — IV. Das Gewissen. — V. Die Kollision der Pflichten. — VI. Die Freiheit des menschlichen Wissens.

Zur christlichen Kultus- und Kulturgeschichte.

Abhandlungen und Vorträge

von

D. Paul Kleinert,

Oberkonsist.-Rat und Prof. der Theol. a. d. Univ. in Berlin.

8°. 21 Bogen.

Eleg. brosch. M. 4.50, in geschmackvollem Halbfrzbd. M. 6.—.

In geistvoller Weise behandelt der Verfasser in dem vorliegenden Bande eine Reihe interessanter Themata, die als ein Beitrag zur Kenntnis unseres christlichen Kultus- und Kulturlebens in vergangenen Jahrhunderten von hervorragender Bedeutung sind und weiteste Beachtung verdienen. Die formvollendete Darstellung macht das Buch zu einer genußreichen Lektüre für jeden Gebildeten, als Festgabe auf den Weihnachtstisch dürfte es manchem, namentlich den vielen Verehrern und Zuhörern des Autors hochwillkommen sein.

Zur Christologie.

Vorträge und Abhandlungen

von

Hermann Schmidt,

D. und ord. Professor der Theologie an der K. Universität zu Breslau.

8°. IV, 222 Seiten. M. 4.—.

H. Reuther's Verlagsbuchhandlung in Berlin SW. 12.
(H. Reuther & O. Reichard.)

Die christlichen Feste.

Gespräche aus der Gegenwart

herausgegeben

von

Irenäus.

Zweiter, unveränderter Abdruck.

8°. VI, 120 Seiten.

Preis M. 2.—, in feinem Kartonband mit Goldschnitt M. 2.50.

Die Schrift stammt aus der Feder eines hochangesehenen Theologen, der inzwischen einen Ruf an eine Hochschule angenommen hat, und bildet eine Art Gegenstück zu der vorher von anderer Seite veröffentlichten: **„Kampf um die Weltanschauung".**

Religiöse Weltanschauung.

Gedanken über Glauben, Religion und Kirche

von

A. v. Marschall,

Großh. bad. Wirkl. Geheimer Rath.

Dritte vervollständigte und verbesserte Auflage.

M. 1.50, geb. M. 2.—.

In 70 Abschnitten, welche den ganzen weiten Kreis des religiösen Lebens umfassen, sind eine Reihe der tiefsten und feinsten Gedanken niedergelegt, meistens in der Form von Aphorismen oder sentenzartigen Aussprüchen. Bald bedient sich der Verfasser biblischer Wendungen zum Ausdruck seiner Gedanken, bald bewegt er sich auch in Ausdrücken, die der Sprache des täglichen Lebens entnommen sind. Der Inhalt ist, frei von jeder philosophischen oder theologischen Voreingenommenheit, das Ergebnis eines langen Lebens, das in ernster Arbeit und Nachdenken verbracht wurde.

Zu beziehen durch jede solide Buchhandlung.

H. Reuther's Verlagsbuchhandlung in Berlin SW. 12.
(H. Reuther & O. Reichard.)

Schriften und Vorträge für Gebildete.

Die Stellung des christlichen Glaubens zur heiligen Schrift. Zwei apologetische Vorträge von Prof. Dr. Herm. Schultz, Professor in Göttingen. Zweite, erweiterte und mit Anmerkungen versehene Auflage. 63 S. gr. 8°. M. 1.50.

Das Christentum gegenüber den Angriffen von Strauß. Ein Vortrag von Dr. K. Sell, Professor in Bonn a. Rh. 8°. III, 80 S. geh. M. 1.20.

Das Christusideal in der Tonkunst. Von Gustav Portig. 8°. 78 S. geh. M. 1.20.

Die geschichtliche Notwendigkeit des Christentums. Ein Vortrag in erweiterter Form für Gebildete von Pfarrer F. W. Laurier. 86 S. gr. 8°. M. 1.20.

Über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen. Vortrag von Lic. H. Keßler, Prediger zu Berlin. 8°. 30 S. 50 Pf.

Die Lehre von dem erlaubten Doppelsinn beim Eid. Aus Liguoris Moraltheologie mitgeteilt und erläutert von D. Herm. Hering, Prof. in Halle. Erste bis dritte Auflage. 8°. 50 S. 60 Pf.

Die Unvereinbarkeit des Jesuitenordens mit dem deutschen Reiche. An authentischen Gesetzen des Ordens nachgewiesen von Dr. Paul Tschackert, Prof. in Göttingen. 8°. 39 S. 60 Pf.

Psychiatrie und Seelsorge. Von Dr. med. A. Römer. Lex.-8°. IV, 30 S. 80 Pf.

Unsere nationale Erziehung. Mit Bezugnahme auf die Forderungen Paul de Lagarde's und des Verfassers von „Rembrandt als Erzieher" von einem Oberdeutschen. VIII, 167 S. gr. 8°. Erste bis dritte unveränderte Auflage. M. 1.—.

Die Privatschule nach dem Entwurfe des preußischen Volksschulgesetzes. Ein Mahnwort eines Konservativen. 8°. 32 S. Erster und zweiter Abdruck. 50 Pf.

Zu beziehen durch jede solide Buchhandlung.

Druck von Oscar Brandstetter in Leipzig.

141172 Relig.
Theol.
K.

Author Kennedy, James Houghton.

Title Gottesglaube und moderne Weltanschauung.

DATE. | NAME OF BORROWER.

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

Do not
remove
the card
from this
Pocket.

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU